العقل والشريعة

مباحث في الابستمولوجيا العربية الإسلامية

د. مهدي فضل الله
كلية الآداب والعلوم الانسانية
الجامعة اللبنانية - بيروت

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

العقل والشريعة

بيروت ـ لبنان
ص. ب ١٨١٣ ـ ١١
تلفون ٣٠٩٤٧٠
٣١٤٦٥٩
فاكس ٣٠٩٤٧٠ (٠١)

الطبعة الأولى
تموز (يوليو) ١٩٩٥

ـ الإهداء ـ

□ إلى «حبات الضياء» الـذين زرعوا دمـاءهم في شرايـين الجنـوب، لتنكشـح أكداس الظلام والأوهام، وتجفّ الدموع في مآقي الصغار، وترتاح الجـراح في صدور الأمّهات، وتفرح الكلمة، ويعرّس الناس؛ والذين ما زالوا حبّة العقد في مجمع الآمال والأحلام، لتخليص الجنوب والبقاع...

□ إلى وهج الجنوب وعطره وضميره، الـذين تغني بـاسمهم بـطاح الجنـوب والـوديان، وتشعشـع بهم شمس النهـار، ويعرّش حبهم في قلوب الناس...

م. ف

توطئة

الخوض في أمور العقيدة، وموضوعات الشريعة القابلة للاجتهاد، أمر ليس باليسير. بل هو من الصعوبة بحيث يقف العقل متهيباً كثيراً قبل الإقدام عليه، حتى ولو كان مهيئاً لذلك، باكتسابه الأداة الضرورية للتعقل، وحائزاً شروط الاجتهاد اللازمة، ابتداءً.

ورغم جدّية العلماء القدامى العقلية والعلمية، وحذرهم الشديد من النظر في أمور الشريعة ومسالكها المختلفة، وتجنب أئمتهم مناصب الفتيا والقضاء، خوفاً من الوقوع في الخطأ أو الغلط، وتحوطهم من الجزم أو الحكم في أمور كثيرة، فإنهم تركوا لنا ثروة فقهية عقلية كبيرة، ما زال العقل الفقهي الحاضر يغرف من معينها، ويعود إليها في محاكاة دائمة، كلما أعوزه ذلك.

وقد تنبه فقهاء القرن الماضي من المصلحين الإسلاميين، مثل رفاعة رافع الطهطاوي، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ومحمد رشيد رضا، وعلي عبد الرازق... إلخ، إلى الجمود الفقهي الحاصل في الشريعة منذ قرون عدة، فقاموا تحت وطأة المدّ العلمي والحضاري الغربي في بلاد الشرق، والأوضاع الاجتماعية السائدة، والحاجات اللازمة والمستجدة، بالاجتهاد في بعض أمور الشريعة لإيجاد الحلول الملائمة لها.

ومن المؤسف أن هذه الحركة الفقهية الاجتهادية لم تؤت ثمارها في أوساط العامة، لأسباب كثيرة، سياسية، ودينية، واجتماعية؛ كما لم تتابع مسيرها في القرن الحالي، إلا بصورة خجولة جداً... وقد خُنقت محاولات البعض الاجتهادية الجريئة في مهدها[1] (*)، أو على الأقل، لم تلقَ صدى لها، سواء في أوساط الخاصة من العلماء المجتهدين، أو العامة من الناس.

وبالمقابل، نلحظ اليوم، كثيراً من «المتفيقهين» الذين يخوضون في الدين خوض العارف والعالم، وهم أبعد ما يكونون عن الفقه وأصوله، والدين وأحكامه، فتجيء آراؤهم واجتهاداتهم، قاصرة، معارضة للدين وأهله، وينبذهم هؤلاء من دائرة الدين والعلماء...

ونحن لا نزعم لأنفسنا الاجتهاد أبداً، ولا نسعى إلى مرتبته، أو أن يكون اسمنا إلى جانب أصحابه، ولكننا نزعم، ـ ولو إلى حدٍّ ما ـ، أننا من الدارسين للشريعة، العارفين بمقاصدها، والمهتمين بموضوعاتها، منذ عقدين ونيّف من السنين. وقد جاءت أبحاث هذا الكتاب، التي تؤكد على علّية

(١) انظر: (الشيخ) عبد الله العلايلي، أين الخطأ؟

(*) تفادياً للإثقال على القارىء، سنقتصر عند الإحالة على مرجع أو مصدر ما في هوامش الكتاب، على ذكر اسم المؤلف وعنوان الكتاب فقط، وله أن يجد كافة المعطيات المتعلقة به في ثبت المصادر والمراجع في آخر الكتاب.

الرابطة بين الشريعة وخير الإنسان، غاية الإسلام في نهاية المطاف، محصلة لهذه السنين من المعرفة الدينية، واستنطاق النص عن طريق العقل، الجامع المشترك بين جميع الناس العقلاء، كما عن طريق الآلية الدينية الدقيقة المعتبرة في البحث الشرعي، التي يجهلها أو ينبذها «المتفلسفون» المعاصرون، عندما يخوضون في غمار الشريعة وموضوعاتها المختلفة، متوهمين أو معتقدين ان منهج البحث الفلسفي، أداة صالحة للنظر في الدين: أصوله، وفروعه، جملةً وتفصيلاً، كما العلوم الإنسانية كلها، على غرار الفلسفة، وهو توهم خاطىء، واعتقاد أبعد ما يكون عن الصواب.

وهذه الأبحاث، هي:

١ ـ ماهوية الإنسان وماضوية الحاضر والتفلسف.

٢ ـ النص والعقل: (مرونة التشريع وقابلية الاجتهاد).

٣ ـ منهج البحث بين الدين والفلسفة.

٤ ـ الاتجاهات الأصولية والتحديثية في الفكر العربي المشرقي الحديث.

٥ ـ علائقية المصالح الجماعية بالاجتهاد في التاريخ الفقهي الإسلامي.

٦ ـ الزواج المتعدد في النص القرآني والسنة النبوية.

٧ ـ أضواء على الشورى في النص القرآني.

فإذا كنا أحسنا النظر فيها، فهذا جلّ مبتغانا، وإن كنّا قصرنا في ذلك، أو أخطأنا، فعُذرنا، كما عزاؤنا، حُسن القصد؛ وأننا بذلنا غاية جهدنا؛ وأثرنا موضوعات تستحق النظر، ولا بدّ من إبداء الرأي فيها؛ لأنها تهمّ العقل العربي، والإسلامي، على السواء...

ماهوية الإنسان وماضوية الحاضر والتفلسف

(١)

لكل موجود مادي شكل خارجي يتمظهر به وتتعينّ صورته ؛ وماهية تتحدد بها كينونته وجوهره. والإنسان الفرد كغيره من الموجودات الأحياء، تتحدد ماهيته المادية، عن طريق الولادة الطبيعية بشكل معين، وصورة معينة، ودم معين، ونسب معين، وأصل معين. ولكنه من دون غيره من المخلوقات، يستطيع عن طريق العقل والإرادة، تحصيل أو كسب ماهيته الحقيقية أو الفكرية التي بها يتجوهر حقيقة، ويرتفع من عالم المادة والمحسوس إلى عالم الروح والمعقول.

وبمقدار ما ينسلخ الإنسان من قيود النسبة إلى المادة والدم، أو يحاول ذلك، للارتقاء بنفسه إلى عالم المعقول، والالتحام بالمادة كلها، والدم كله، والعقل الإنساني كله، بمقدار ما يرتقي في سلسلة الترقي حتى الشعور بالانسجام، والوحدة، والسعادة.

وبما أن الفرد يولد وينشأ وينمو في بيت معين، وأسرة معينة، ومكان معين، وزمان معين، ويعيش بين جماعة معينة، لها تاريخها ومعتقدها وعاداتها، فذلك يعني أن الخصائص المادية الوراثية، إضافة إلى الخصائص التراثية، والتاريخية، والعقيدية لهذه الجماعة، تنسحب على كل أفرادها وعياً أو لاوعياً، حتى الذين يتوهمون أنهم في منأى عنها وفي ثورة عليها، بغاية تغييرها.

وإذا كان الأصل أو الدم هو الذي يحدد هوية الإنسان المادية: عرب، فرس، ترك... إلخ، فإن العقل أو الفكر هو الذي يشكل هوية الإنسان الفكرية والوجودية بالمعنى الحقيقي للوجود الإنساني والغاية منه، سواء بالمعيار الديني أو الفلسفي: مسلم، مسيحي، علماني، اشتراكي، رأسمالي، شيوعي... إلخ. وما مقولة الفيلسوف الفرنسي، رينه ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠ م): «أنا أفكر إذن فأنا موجود»، سوى تتويج لهذه الرؤية الدينية والفلسفية على حدّ سواء، منذ ظهور التفلسف العقلي وبدء التنزيل من السماء.

(٢)

لقد طغى الفكر الغربي في العصر الحديث على كل ما عداه. حتى أصبح كل فكر لا ينتمي في جذوره إلى الغرب، أسير آراء المفكرين الغربيين، وبخاصة المستشرقين منهم، ومناهجهم، ومعتقداتهم. ولعل ظاهرة تقليد الغرب في كل شيء، إن في مظاهر الحياة المادية، أو الثقافية، أو العلمية، تبرز أكثر ما تبرز في الفكر العربي وعند المثقفين العرب، الذين افتتنوا بالحضارة الغربية،

ودعوا إلى تبني مآثرها أكثر من غيرهم. حتى إن أحدهم للأسف، وهو طه حسين، ذهب إلى حدّ التأكيد في كتابه: **مستقبل الثقافة في مصر**، الذي ظهر عام ١٩٣٨، أن العقلية المصرية، أقرب إلى العقلية الغربية منها إلى العقلية الشرقية؛ وأن العقلية المصرية، ما هي إلا امتداد للعقلية الغربية؛ وأن الغرب يجب أن يكون المثال الأعلى، الذي يقتفي المثقفون خطاه، وينسجون على منواله.

وهكذا، نجح الغرب، ولا سيما عن طريق الاستشراق، الذي ابتدعه، والمستشرقين العديدين الذين أنجبهم، في ترسيخ أقدامه في بلادنا، وفي هيمنته على شؤوننا، وبخاصة الثقافية منها، سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، بواسطة المفتونين بحضارته، الذين تتلمذوا على أبنائه، ومستشرقيه.

وقد ضاعت للأسف، تحت وطأة المدّ الثقافي الغربي ، وتحت وطأة «غربنة» بعض مفكرينا الذين نهلوا من الغرب ثقافتهم، وانبهروا به، بعض الصرخات الصادقة الصادرة عن بعض مفكري بلاد الغرب نفسه، مثل، بول ماسون أورسيل Paul Masson Oursel . . . التي تقول: إن تاريخ الفكر الغربي الفلسفي، والعلمي، والأدبي، لا يكتفي بنفسه. فتفسيره التاريخي يتطلب إعادة وضعه في وسط إنساني واسع النطاق؛ لأن تاريخ الفكر الفلسفي، والأدبي، والعلمي الصحيح، هو وحده التاريخ العالمي.

ومن المؤسف حقاً، أن نجد معظم المثقفين العرب، اليوم، يتلمسون دائماً في أبحاثهم ومصنفاتهم، حتى فيما يتعلق بتراثهم، تراث آبائهم وأجدادهم، في الدين، والتاريخ، والفلسفة، والأدب، مناهج الغربيين، ويتبنون آراءهم، أو على الأقل يستشهدون بها ويعتمدون عليها. وهذا لا شك من أكبر الآفات التي ما زالت تفتك في بلادنا، وفي نفوسنا وعقولنا، ولا تساعد أبداً على التخلص من سموم الغرب وغاياته الخبيثة. ولذا، لا عجب إن قلَّ ما نجد كتاباً في الدين أو الفلسفة، كُتب بالعربية، لا يستشهد صاحبه غالباً، بما يقوله المفكرون الغربيون؛ حتى لكأن ما يقوله كل مفكر غربي، وبالتفصيل، هو الجواز بالشهادة على سعة الاطلاع، والتخصص. . .

وقياساً على ذلك، ندر أن نجد كتاباً رصيناً في علم المنطق، لا تتزين صفحاته وهوامشه الكثيرة، بما قاله مناطقة پور رويال Port-Royal في مسائل المنطق المختلفة، حتى لأصبح كل دارس للفلسفة والمنطق، يعرف آراءهم في هذا المجال، أكثر من معرفته لآراء إبن سينا، ، أو الفارابي، أو الغزالي، أو القزويني، أو الرازي، أو الساوي . . . إلخ، مع أنهم في الحقيقة وللأسف، بعد اطلاعنا الدقيق على مآثرهم في حقل المنطق وشواهدهم المنطقية، التي يثبتون في إحداها المُساقة في القياس، أن المسلمين كناية عن جماعة من الكفار، لم نجد أي شيء يستحق الذكر عندهم، ويستحقّون بعد ذلك، الاستشهاد بهم . . .

(٣)

والذي لا شك فيه، أن الإنسان مهما حاول التفلت من قيود الماضي ومؤثراته، من عادات، وتقاليد، وعقائد، وأفكار، فإنه لن يستطيع الافلات؛ لأن ذلك كامن في عقله، كما في الجماعة والمجتمع، ضاغط على نفسه، حيّ في حاضره. ونظرة اجتماعية سياسية على واقعنا العربي الإسلامي، تدِّلل على ما نقول.

وهكذا، مخطىء من يظن في نفسه القدرة على المفاصلة بين الماضي والحاضر. فنحن نعيش الحاضر من خلال الماضي، شئنا ذلك أم أبينا، بالقوة أو بالفعل؛ كما أننا نستشرف المستقبل من خلال الحاضر، سواء أردنا أم لم نرد. والمفكرون والمنظرون في عالمنا العربي الإسلامي في القرن الماضي، كما الحاضر، مثل: طه حسين، زكي نجيب محمود، مصطفى محمود [سابقاً] خالد محمد خالد [سابقاً]... إلخ، الذين تبنوا مناهج الغربيين في أبحاثهم، وشهروا سيوفهم بوجه دينهم وتراثهم، فلم يوفروا فيه مكاناً إلا وطعنوه وجرّحوه، متوهمين أنهم يؤدون خدمة جلى لأمتهم، وللعقل والحقيقة والتقدم، لم يلبثوا أن تنبهوا لغفلتهم وغربتهم الفكرية والاجتماعية، وقصورهم في بلوغ الحقيقة التي تمور في العقل الجمعي للأمة على اختلافها: جاهلها ومثقفها، عالمها وأديبها، شاعرها وفنانها، فانكفأوا على ذواتهم يعيدون حساباتهم من جديد، ويعملون عقلهم فيما يقولون، ليعودوا إلى هويتهم وماهويتهم، بعدما أدركوا أن سهامهم لم تنل في الحقيقة إلا من عقولهم الضالة، وسيوفهم لم تجرِّح إلا نفوسهم الحائرة.

وفي هذا الصدد، يقول المستشرق الفرنسي روجيه أرنالدز[1]: «ما آخذه على الفلاسفة العرب المعاصرين، أنهم تأثروا كثيراً بالفكر غير العربي. إنهم يترجمون كثيراً. وهذه ظاهرة لافتة ومهمة. فمن الضروري أن يلم الفلاسفة العرب المعاصرون بالفلسفات غير العربية، لكن غالباً ما تشكل هذه الترجمات لهؤلاء المفكرين، المادة الجاهزة التي يعتمدونها لبناء فكرهم الخاص. وآمل أن يؤسس الفلاسفة العرب، فلسفة عربية خاصة، دون أن ينغلقوا على الفلسفات غير العربية، وأن يخلقوا فكراً عربياً أكثر استقلالاً، انطلاقاً من تراثهم وتقاليدهم، خاصة أن لديهم تراثاً غنياً، دينياً، وصوفياً، وفكرياً، وأعني بالطبع، الفلاسفة المسلمين. إذاً، يجب أن ينطلقوا من هذا التراث الرائع، ليبحثوا على ضوئه في القضايا المطروحة الآن، فيضيفوا إلى تطور الفكر الفلسفي، ملامح خاصة ومميزة. ولا أنسى الفلاسفة المسيحيين العرب أيضاً، وعليهم أن يفيدوا بدورهم من الفكر الإسلامي، لأن لغتهم عربية، واللغة العربية كانت لغة هذا الفكر. وهكذا يتمكنون من التوفيق بين انتماءاتهم الخاصة والفكر الإسلامي، وكذلك بين الفلسفات الغربية والفلسفة الإسلامية، ويؤدون دوراً بارزاً. الفلسفة كلية وشاملة من الناحية الكونية والإنسانية. وكل فلسفة تنطلق من ظروفها المكانية والزمانية وتحمل خصائصها المميزة، إنما تصب في مجموع الفلسفات المتناغمة»[2].

(٤)

هل هذا يعني نظرة تقديسية للتراث إزاء العقل ومعقوليته، والناتج العلمي والحضاري منه؟ أبداً. فالتراث لم يكن مقدساً تقديساً مطلقاً على مدار التاريخ العربي الإسلامي، وإنما كان العقل يعمل عمله دائماً فيه لكي يتكيف مع المكان والزمان. حتى إن الصحابة الأوائل (السلف الصالح)، لم يوفروا النص المنزّل نفسه، فرأيناهم يجتهدون رأيهم فيه، كمسألة المؤلفة قلوبهم وسهمهم من الصدقات المعين في القرآن، والزواج من الكتابيات زمن الحرب، وحدّ السرقة عند المجاعة... إلخ. على اعتبار أن

---

(١) هو أستاذ الدراسات الإسلامية - سابقاً - في جامعة باريس - السوربون -؛ وواحد من قلة من المستشرقين الموضوعيين.

(٢) (١) جريدة النهار البيروتية، تاريخ ١٩٨٥/٤/٦ (مقابلة).

شريعة الله معقولة الأحكام، ولها غايات ومقاصد يجب النظر إليها ورعايتها.

ونحن نرى أن الفهم الصحيح الكامل للتراث (بالمعنى الديني)، كما في الزمن الغابر أوان العصر الذهبي للعقل العربي الإسلامي والتاريخ الإسلامي، فضلاً عن الإدراك العقلي الواعي والسليم لبنية الواقع الفكري والديني المعاش في مجتمعاتنا العربية والإسلامية، هو السبيل الوحيد لبداية النهوض من كبوتنا، واللحاق بركب العلم والحضارة والقوة من جديد، والتخلص من عقدة الخصاء الذهني التي تحكمنا إزاء الغرب وثقافته. ورؤيتنا الفكرية العقلية المعقولة هذه، هي التي تجعلنا نلقي الضوء بين الحين والحين على بعض جوانب هذا التراث، عندما يكون ملتبساً على الأذهان، وذلك من داخل إطار المنظومة الفكرية والعقلية لهذا التراث، ومن خلال المنهج النظري الذي يقوم عليه، والأواليات الدينية والعقلية التي يسلم بها؛ مذكرين بأن أسباب تعثر هذا التراث حتى زواله سياسياً، ما زالت تعيش فينا وتحكمنا فعلاً؛ لأن واقعنا المأساوي اليوم ما هو إلا امتداد لمأساة بدايات تعثر هذا التراث منذ السقيفة بعامة، وصفين بخاصة، والصراع بين الخاصة والعامة، والفلاسفة والفقهاء، والعلم والجهل، والواقع والمثال. وعندما يعود العرب والمسلمون إلى جوهر الإسلام وحقيقته وروحه، أي إلى العقل، والعلم والنظر، والاجتهاد، وإلى مبادىء الحرية، والعدالة، والمساواة، والشورى (الديموقراطية)، والمواطنية الصحيحة، تبدأ العودة من جديد إلى هذا التراث، ويكون للعرب وللمسلمين فلسفة جديدة، وعلم جديد، وحضارة جديدة، وقوة جديدة. ومن هنا خوف الغرب من الصحوة العربية الإسلامية، والعودة إلى أسباب القوة والتقدم.

ولأن الفهم العقلي الصحيح المشترك للحدث هو من عوامل التوحيد، والفهم المختلف هو من عوامل التفرقة والضعف، ندعو إلى قراءة نقدية للتاريخ الإسلامي، حيث تلقي الضوء على كثير من الأمور، كما تقوِّم كثيراً من المعلومات المتداولة، وتجعل أواصر التوحّد الإبستمولوجي بين المسلمين، على الأقل بين الباحثين والعلماء، أكثر من عوامل الفرقة والمنابذة، ويكون لأبنائنا من بعدنا، تاريخ واحد، له قراءة واحدة، وفهم واحد.

(٥)

إننا لا ندعو إلى قطيعة معرفية (جاهلة) بين الماضي والحاضر، والعقل والدين، لأن ذلك، يورث ضياعاً في الشخصية والهوية، وخواء فكرياً، وروحياً، وأخلاقياً، لصالح الغير على غير طائل. ولأن الماضي، شئنا أم أبينا، حاضر في حياتنا، بصور وأشكال كثيرة؛ ولكون الدين لوناً من ألوان التفكير العقلي المتماسك في كل صنوف المعرفة، على غرار الفلسفات المعروفة. والمحاولات التي تقطع مع التراث الديني، عن طريق التجريح به، والطعن فيه، لا تجرِّح في الحقيقة إلا البنية الأوالية لهذا الدين، دون أن تؤدي إلى غاية مفيدة على صعيد الواقع والتقدم الفعلي؛ لأن المؤمنين بهذا الدين، سواء كان إيمانهم بالعاطفة، أو بالولادة والفطرة، أو بالعقل، هم الأكثرية الساحقة في مجتمعاتنا العربية والإسلامية، الذين يناصبون العداء كل من يتجرأ على المس بمقدساتهم الدينية، التي تؤمِّن لنفوسهم وعقولهم الملاذ عند النوائب والملمات، والخلاص في عالم آخر؛ رغم أنهم لا يوفرون جهداً في التعبير عن آرائهم، وأفكارهم، وأحلامهم الأرضية الواقعية، حتى ولو أدى بهم الأمر إلى حتفهم، ولا سيما عندما تتاح لهم فرصة التعبير عن إرادتهم، ومشاعرهم، ومعتقداتهم، وآرائهم.

لذا، فإننا من منطلق واقعيتنا الفكرية والاجتماعية، وواقع بنيتنا الذهنية، عندما نستحكي هذا التراث، الذي نفصل فيه بين الإسلام النظري العقائدي الشرائعي، والإسلام التاريخي السياسي الاجتماعي؛ ونشكو حالتنا إليه، علّنا نجد فيه أو بواسطته الخلاص أو بعضه، لا نفعل ذلك عن طريق اللجوء إلى المناهج الغربية عن طبيعته؛ لأننا ندرك ابتداء، أن مثل هذا الأمر يؤدي إلى النيل منه، والتجريح به، والطعن فيه، مما يؤدي إلى المصادمة المريرة مع الواقع المعاش، والخسران في نهاية المطاف، من قبل «الطاعن»، عن طريق عزله فكرياً واجتماعياً، وربما إلغائه وجودياً، أحياناً.

هل يعني هذا، دعوة منا إلى نبذ مناهج الغرب الفلسفية، وغيرها من المناهج الإنسانية، وتجنب استخدامها في دراسة تراثنا بالمعنى الواسع للكلمة: تاريخ، أدب، شعر، فلسفة، علم، فن، سياسة، اجتماع... إلخ؟ ليس ذلك أبداً، وإنما نريد التنبيه إلى أن الموضوع المعالج (التراث الديني) يتأثر حكماً بالمنهج المعالج أو المستخدم (المنهج التحليلي، المنهج الجدلي، المنهج الظواهري، المنهج النفساني، المنهج الاجتماعي... إلخ)، وقد تتشوه صورته في الأذهان إلى درجة جارحة جداً، تصيب بانجراحها، موروثات عامة، وذهنية عامة، وأواليات عقيدية مسلّم بها، دون أن تفيدنا بالمقابل، بأي شيء، على صعيد النظر والواقع، من حيث التقدم الحقيقي والتحضر الصحيح. مع الملاحظة أن كل منهج من مناهج البحث الغربية الإنسانية هو في الأصل نتاج فرد معين، يعيش بين جماعة معينة، في مكان محدد وزمان معين، لها أوضاعها الخاصة، ومشاكلها الخاصة، ومعتقداتها الخاصة؛ وقائم على الظن، والحدس، والفروض المتغيرة باستمرار.

كلنا يعرف أننا لو طبقنا منهج التحليل النفسي على قطاع مهم من قطاعات الفلسفة الإسلامية، وهو: التصوف، فإن النتيجة المترتبة عن ذلك، هي: أن التصوف كناية عن: نكوص، وسلبية، وانهزامية، وعقد شخصية، وأمراض نفسية، وانفصام شخصية... إلخ؛ وستصيب هذه النتيجة، الملايين من مريديه، ودارسيه، ومدرسيه، بالخيبة والأسى والغضب. فضلاً عن أن تطبيق مثل هذا المنهج على شخصية صاحب الدعوة الإسلامية، سيشوه صورة هذه الشخصية العظيمة التي أقر لها أعداؤها في الجاهلية، بالأخلاق العالية والفضائل السامية، وسموا صاحبها بـ «الأمين»، ووصفه الله تعالى في كتابه الكريم، بقوله: ﴿وإنك لعلى خلق عظيم﴾[1]. وسيتأتى عن ذلك، انجراح مشاعر أكثر من ألف مليون مسلم، في صميم أفئدتهم، ونفوسهم، وعقولهم، دون أي ناتج عملي مفيد لناس هذا الألف مليون؛ في حين أننا لو نظرنا إلى التصوف من داخل الشريعة، وحاكمناه من منظورها، لاستطعنا أن ندل على السلبيات المتأتية ـ حالياً ـ منه، والتي تبعد ملايين كثيرة عن العمل والجهاد، وتجعلهم أسرى التواكل، والخنوع، والتسليم:

كما أننا لو نظرنا إلى شخصية الرسول(ص) وسلوكه، ـ وبخاصة زيجاته المتعددة ـ، من داخل الشريعة ومنظورها، لأدركنا القيم الجليلة، وعرفنا الدروس النافعة، التي أراد أن يعلمنا الرسول إياها، حتى في يومنا هذا.

ولا يتوقف الأمر على الإسلام وحده، وصاحب الدعوة الإسلامية فقط؛ وإنما ينسحب أيضاً على

(١) سورة القلم، آية: ٤.

المسيحية، واليهودية، وعلى شخصية السيد المسيح، وقدسية مريم العذراء، كما شخصية موسى. . . إلخ.

لا شك في أن ما نسميه بـ التراث (التراث التاريخي، التراث السياسي)، أو كما يحلو للبعض أن يسميه بـ الميراث، ليس كله إيجابياً، وفيه كثير من السلبيات التي لا تسر الخاطر والعقل والوجدان، ولا تشرِّف العرب والإسلام والمسلمين على الإطلاق. ولكن الحقيقة ـ في المقابل ـ هي أن هذا التراث: الدين، قد قُيِّض له أن يُسلم به قسم كبير من العالم منذ أكثر من ألف عام، واستطاع أن يزود الإنسانية وإلى حدّ بعيد، بحضارة حقيقية، وعلم صحيح، ورجال عظام من الحكام، ما زالوا حتى يومنا هذا، أقرب إلى النماذج الإنسانية منهم إلى بني الإنسان من الحكام. فأين هو مثيل عمر بن الخطاب صاحب الفتوحات الإسلامية الباهرة، الذي يلبس الصوف، ويحمل جرار الماء على كتفه، قائلاً لابنه عبدالله، الذي استهجن عليه ذلك: «أعجبتني نفسي فأحببت أن أذلها». وأين هو مثيله الذي يعسّ في المدينة ليلاً ليعرف أحوال الناس وحاجاتهم، فيحمل كيس الدقيق على ظهره إلى المرأة المعوزة في ظاهر المدينة ، رافضاً أن يقوم مولاه أسلم بهذا العمل، قائلاً له: هل ظهرك يحمل عني وزر مسئوليتي في الآخرة؟ ويحرم على نفسه أكل «اللحم والسمن واللبن» عندما تضيق الحال بالناس عام الرمادة، قائلاً لبطنه التي لم يكن يطعمها غير الزيت المحمى والخبز الجاف: قرقري ما شئتِ، «فليس لك عندنا إلا الزيت حتى يحيا الناس». ويوقع الحد على ابنه عبد الرحمن الذي شرب الخمر بمصر، قائلاً له، وقد رآه يشرف على الموت: «إذا لقيت رسول الله ﷺ فأخبره أن أباك يقيم الحدود».

وأين هو شبيه علي بن أبي طالب الذي يخاصم أمام شريح القاضي، كتابياً مسيحياً من رعاياه، وجد درعه عنده، وأنكر عليه الرجل دعواه؛ فيسأله شريح الذي عيّنه عليّ نفسه في منصبه: «يا أمير المؤمنين هل من بينة؟» فيضحك علي قائلاً: «أصبت شريح، ما لي بينة!»، وينصرف إلى سبيله، فيبهت الرجل، ويقول: «أما أنا فأشهد أن هذه أحكام أنبياء. . . أمير المؤمنين يدينني إلى قاضيه يقضي عليه! . . أشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، الدرع والله درعك يا أمير المؤمنين. . . اتبعت الجيش وأنت منطلق إلى صفين فخرجت من بعيرك الأورق. فقال: أما إذا أسلمت فهي لك». وأين هو مثيل علي الذي يرفض إعطاء أخيه عقيل طلبه من المال من بيت المال لأن لا حق له في ذلك؟ وأين هو مثيل عمر بن عبد العزيز. . . إلخ.

لذا، فنحن عندما نخوض في موضوعات تراثية دينية، لنبدي فيها رأياً ما، فإننا نخوض في ذلك، من خلال الآلية الدقيقة التي وضعها العلماء الأوائل للخوض في هذه الموضوعات، والتي تسمح على الدوام بتقبل فهم جديد لها، وقبول حلول جديدة لها، تناسب المكان والزمان، والمتغيرات الاجتماعية، والحاجات الإنسانية (الفهم الاجتماعي للنص).

وقد يظن البعض، أن هذه الآلية العقلية البحثية (الاجتهادية) التي وضعها الأوائل للخوض في موضوعات الشريعة وتفصيلاتها، لا ترقى إلى درجة المنهج العقلي الدقيق في الوقت الحاضر، ولا تناسبه. والحقيقة، هي خلاف ذلك. فالشريعة تملك منهجاً عقلياً دقيقاً، وغنياً، ومرناً في الوقت نفسه، في مبادئه، وقواعده، وقوانينه، للخوض في مسالكها المتنوعة وموضوعاتها المختلفة.

ويكفي أن نعلم: أن **أصول الفقه كلها**، ومنها: القرآن، السنة، الإجماع، القياس، العقل، الاستحسان، الاستصحاب، الاستصلاح، العرف، سدّ الذرائع... إلخ؛ وكذلك العلوم الإسلامية المتفرعة عن بعضها، **كعلم التفسير**، و**علم الحديث**، و**علم الرجال** (الجرح والتعديل)... إلخ؛

إضافة إلى **منطق الألفاظ ودلالالتها**: العام والخاص، المطلق والمقيد، المجمل والمبين، المشترك والمرادف، المجاز والحقيقة... إلخ، واللفظ العام الذي يراد به الخاص، والخاص الذي يراد به العام، والعام الذي يراد به العام، والخاص الذي يراد به الخاص، والظاهر الذي يراد به غير الظاهر، ولفظ الأمر الذي يدل إما على الوجوب أو على الندب، ولفظ النهي الذي يدل إما على التحريم أو على الكراهية... إلخ؛

فضلاً عن **القواعد الأصولية الفقهية**، ومنها: تغير الأحكام بتغير الأحوال والمكان والزمان، لا ضرر ولا ضرار، الضرورات تبيح المحظورات، الأمور بمقاصدها، الغرم بالغنم، اليقين لا يزول بالشك، المشقة تجلب التيسير، إذا ضاق الأمر اتسع، العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني، كل ما بني على فاسد فهو فاسد، حق العبد مقدم على حق الرب... إلخ؛

تؤلف ـ، أي أصول الفقه كلها، ومنطق الألفاظ ودلالاتها وعلاقاتها بعضها ببعض، والقواعد الأصولية الفقهية ـ، أجزاء من هذا المنهج الديني الدقيق، حتى نعلم أنه منهج لا يعادله منهج آخر في دقته، وتماسكه، ومرونته، وقدرته (قدرة حامله) على الخوض في مختلف موضوعات الشريعة، والوصول فيها إلى حلول اجتماعية إنسانية مرضية عند الحاجة واللزوم.

وإلقاء نظرة عابرة على نماذج اجتهادية من لدن بعض الفقهاء المجتهدين المعاصرين، كالشيخ محمد عبده مثلاً، بالنسبة إلى مسألة تعدد الزواج، والذبيحة، وغير ذلك... وكالشيخ عبدالله العلايلي، في كتابه: **أين الخطأ**، الذي تناول فيه مسائل حيوية هامة، منها: ١ ـ **طبيعة الملكية**، وحق الفقراء بالثورة على الأغنياء، في حال امتناع هؤلاء عن دفع ما يتوجب عليهم من حقوق زكوية للدولة... ٢ ـ **الزواج المتبادل**، بين المسلم والكتابية، والكتابي: مسيحي، يهودي، من مسلمة. ٣ ـ **حدود الله**، وإمكانية استبدالها بعقوبات أخرى، تقوم مقامها، وتؤدي غاياتها...، والتي كانت محور اهتمامنا ونقاش وسجال من لدن العلماء (نسيب نمر، الشيخ محمد كنعان، الدكتور عمر فروخ،... إلخ)[1]، تدلل على ما نقوله، بصرف النظر عما إذا وافقنا المجتهد ـ أي مجتهد ـ على آرائه كلها أو بعضها، أو لم نوافق.

وفي هذا الصدد، نذكر أننا بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران، عام ١٩٧٩، قلنا، استناداً إلى المقولة الأصولية الفقهية: **كل ما بني على فاسد فهو فاسد**: إن النظام السياسي الشاهنشاهي البائد، كان نظاماً سياسياً فاسداً لعقود كثيرة من الزمن، وقد انبثق عنه نتيجة لذلك، نظام اقتصادي فاسد، وبالتالي، ملكية فاسدة ـ إلى حدّ بعيد ـ.

---

(١) انظر: كتابينا: آراء نقدية في مشكلات الدين والفلسفة والمنطق، ص ٧٥ ـ ٩٦؛ والاجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام، ص ٧٥ ـ ٨٧.

(١) النظام السياسي في بلد ما، فاسد.
النظام الاقتصادي في ذلك البلد، قائم على النظام السياسي.
النظام الاقتصادي في ذلك البلد، فاسد (نتيجة).

(٢) النظام الاقتصادي في بلد ما، فاسد.
الملكية جزء (أساسي) من النظام الاقتصادي في ذلك البلد.
الملكية ـ التي هي جزء من النظام الاقتصادي (أو أساسه) في ذلك البلد، فاسدة (نتيجة).

ولا شيء يمنع من إلغاء هذه الملكية إلغاء تاماً عند تفاوت الثروات بين الأفراد بصورة فاضحة، لإعادة توزيعها من جديد توزيعاً عادلاً، عند قيام الدولة الإسلامية من جديد. فالله هو في الأصل، مالك كل شيء. والجماعة هي التي تحل محل الله في هذه الملكية العامة، وهي التي تقوم بتمليك أفرادها جزءاً من هذه الملكية العامة وفاقاً لمبادىء وشروط معينة. ولا شيء يمنع الجماعة من وضع يدها من جديد على كل شيء، لإعادة توزيعه توزيعاً عادلاً عند اختلال موازين العدالة بين الأفراد، ولا سيما على الأقل في مرحلة نشوء الدولة الإسلامية، أو رؤيتها للنور لأول مرة في أعقاب الدولة السابقة عليها (الدولة الكافرة).

إننا ندرك أكثر من غيرنا، أن المنهج الديني رغم اعتماده على العلّية، والسببية، والغائية أو المقاصدية، يختلف في طبيعته وخصوصيته عن المنهج العلمي. إن المنهج العلمي أداة العلم البحت، ومجاله العلوم الجزئية التجريبية. أما المنهج الديني فهو أداة المعرفة الدينية، ومجاله القيم، والأخلاق، والماورائيات، والروحانيات، والاقتصاد والعلائق الاجتماعية... إلخ.

نحن نميز بين **العلم** و **المعرفة**. بين الحقيقة العلمية الكلية، والمعرفة الجزئية النسبية. ولا يمكن للعلم أن يلغي دور المعرفة، كما أن المعرفة لا يمكن أن تلغي العلم أو تزاحمه، أو تحل محله. وكما أن للعلم موضوعاته، كذلك للمعرفة موضوعاتها. وعندما تصير المعرفة الجزئية حقيقة كلية ولو نسبياً في المكان والزمان، عندها تتحول المعرفة إلى حقيقة علمية. علماً، أن كثيراً من الظواهر والأمراض الإنسانية لا يمكن تفسيرها تفسيراً علمياً، ولا يزال العلم يقبل فيها المعارف الإنسانية وحلولها، كقبول علم النفس مثلاً، معالجة انفصام الشخصية وبعض الأمراض النفسية الأخرى، بالتمائم، والأحجبة، والأدعية، أو بالأحرى، عدم معارضته لها، وذلك لعدم قدرته على معالجة هذه الأمراض معالجة فعالة، فضلاً عن عدم معرفته لأسبابها .وكظاهرة التخاطرTélépathie أو المعرفة الذهنية المباشرة، التي يعجز علم النفس عن تفسيرها تفسيراً علمياً.

وكما أن منهج البحث الديني مغاير في طبيعته لمنهج البحث العلمي، فإنه كذلك، مغاير ـ وإن بصور مختلفة ـ لمناهج البحث الفلسفي الغربية المعاصرة. إن الدين دين، والفلسفة فلسفة، بالرغم من تماثل موضوعاتها البحثية. ومحاولة الفلاسفة المسلمين الأوائل التقريب ما بين الحكمة والشريعة، لم تؤتِ ثمارها المرجوة. والإسلام قد أدانهم بلسان أبي حامد الغزالي بما فيه الكفاية. ونحن نميز إلى حد بعيد... بين ثلاثة مستويات من التعقل والمعرفة:

١ ـ التعقل البياني.

٢ ـ التعقل البرهاني.

٣ ـ التعقل العرفاني.

مع الملاحظة أن النص القرآني، واحد ثابت، لا شك فيه على الإطلاق عند جميع المسلمين ؛ والنص النبوي (السنة النبوية) لا شك في جزء كبير منه؛ والمنهج الديني ثابت في أصوله وأركانه وأولياته، لا يتغير ولا يتبدل، بدون أن يفقد مرونته وقابليته للخوض في مختلف موضوعات الشريعة، في كل مكان وزمان؛ في حين أن النص الفلسفي متغير متبدل على الدوام؛ وكذلك المنهج الفلسفي؛ بحيث يمكننا التحدث دائماً عن فلسفات ومذاهب فلسفية كثيرة متنوعة، ومناهج فلسفية متكثرة بتكثر أصحابها، مما يدلّل على قصور الفلسفات عن بلوغ الحقيقة في الموضوعات التي تخوض فيها، وتهاجم الـدين من أجلها، وعجز المناهج الفلسفية عن ادعاء الكمال العقلي والنظري في البحث فيها.

والشيء المستغرب حقاً، هو أن نلاحظ ونجد على الدوام، باحثين يتصدون للإسلام وعقائده، بمناهج فلسفية غريبة عن طبيعته، تحاول النيل منه ومن أولياته العقائدية، وأسسه الميتافيزيقية. مع أن الأمر واضح في هذا الصدد، ولا يحتاج إلى جهد جهيد، ومحاولات أصحابها واضحة في مراميها وفي غاياتها. ففكرة الألوهية، والنبوة، وخلود النفس، والثواب والعقاب، والجنة والنار، والجن والملائكة، كلها أمور وموضوعات ماورائية، لا يمكن التدليل عليها بالأدلة الحسية، والبراهين المخبرية، وهي لا تقدم ولا تؤخر شيئاً في حال إنكارها واستنكارها، في مسيرة تقدم العرب والمسلمين. فضلاً عن أن الإسلام ـ اليوم ـ كنظام سياسي، واقتصادي، وقانوني، بعيد كل البعد فعلياً، عن حكم الحياة العامة في كل بلاد الإسلام تقريباً، ومع ذلك، لا نجد ـ عملياً ـ في هذه البلاد، علماً، ولا حضارة، ولا عدالة، ولا مساواة، ولا حرية، وإنما نجد إلحاداً كثيراً، وكفراً كثيراً، وتعصباً كثيراً، وفقراً، وجوعاً، ومرضاً، وظلماً كثيراً. . . إلخ.

وإذاً، من المناسب، عندما نريد النظر في أمور الشريعة لاستكشاف بعض الحلول الجزئية التي تناسب أهلها، أن نفعل ذلك، من خلال منظور الشريعة وآليتها، مما يجعل النظر المتأتي عن ذلك، مقبولاً به ومقنعاً. مع الإشارة إلى أن المفكر أو الفيلسوف ليس هو ذلك الذي يعيش في برج عاجي، وينظر إلى الأمور من علٍ، وينظّر لها بعيداً عن الواقع، ويقدم لها حلولاً نظرية أو طوباوية خالصة لا مجال للأخذ بها، وإنما هو ذلك الذي يتفاعل مع مجتمعه، ويعبر عن أمانيه وآماله، محاولاً النهوض به، عن طريق تقديم الأساليب الناجعة لذلك، والممكنة التحقق.

النص والعقل

مرونة التشريع وقابلية الاجتهاد

لا شك في أن الإسلام دين يخاطب العقل، ويحضّ الإنسان على النظر والاعتبار والتبصر. وقد تردد في القرآن، فعل: عَقَلَ، الذي يعني ربط الأفكار بعضها ببعض، والتعقل، وفهم البراهين العقلية، نحو خمسين مرة. وثمة ما ينوف على ثلاثمائة آية، تدعو إلى التأمل وتحكيم العقل. كما أن السنة حافلة بالأحاديث الداعية إلى التأمل والنظر.

وعن الرسول (ص): «أصل ديني العقل»[1].

وعنه أيضاً ما معناه: إن عبادة ساعة عن إيمان عقلي، تعادل عبادة ستين سنة من عبادة جاهل.

ولما كانت غاية الإسلام أن تأخذ به البشرية جمعاء، كمنهج حياة لها؛ ولما كانت نصوص الشريعة، سواء تلك التي وردت في القرآن أو في السنة، متناهية معينة، والوقائع أو الحوادث الإنسانية المختلفة غير متناهية؛ وبما أنه لم يرد في الشريعة نص أو حكم في كل حادثة أو لكل واقعة، ولا يُتصور ذلك أصلاً، ما دامت الحوادث تترى، والزمان يتجدد، والناس تتغير؛ وبما أن تقدم المجتمع الإنساني أو تطوره، يوجد حاجات جديدة على الدوام، ويخلق وقائع جديدة تفرز مشاكل مستجدة لم ترد فيها نصوص خاصة في الكتاب أو السنة؛ وهذه الوقائع أو الأحداث تمس حياة الناس من حيث علاقاتهم بعضهم ببعض من جميع النواحي؛ - علمنا أن النظر العقلي في النص، أمر لا غنى عنه، وأمر واجب، حتى يكون لكل حادثة، أو واقعة، أو مشكلة، حكم معين، ينسجم مع أصول النص وغاياته.

والشريعة بما تتمتع به من مزية المرونة اللامتناهية، تحمل في طياتها طبيعة الاستجابة لمتطلبات واحتياجات كل عصر وكل مجتمع، إذا ما عرف العالم الفقيه أن يستجلي قواعدها ومبادئها في التشريع، وأن يستنبط حلولاً لمشاكل عصره وحاجات ناسه. ولذا، فإن إعمال العقل في النص، ضرورة حياتية، لاستمرار حياة الناس المتجددة، وبقاء إيمانهم بالإسلام وبفاعليته. ومن الطبيعي والحال هذه، أن يقوم الاجتهاد، سواء بمعنى إبداء الرأي على اختلاف أنواعه، أو النظر العقلي، منذ قيام الإسلام، وحتى قبل انتصاره في الجزيرة العربية.

وكل ما حكم به العقل، حكم به الشرع. فالعقل «رسول» في الباطن، والشرع «عقل» في الظاهر. فإذا أدرك العقل أن العدل حسن والظلم قبيح، حكم الشرع بأن العدل محبوب لله، والظلم

(١) (عن) محمد جواد مغنية، **الإسلام والعقل**، ص ٥.

مكروه له. . .

يقول الغزالي: «فالشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل. وهما متعاضدان، بل متحدان. ولكون الشرع عقلاً من خارج، سلب الله تعالى اسم «العقل» عن الكافر في غير موضع من القرآن، نحو قوله: صم بكم عمي فهم لا يعقلون. ولكون العقل شرعاً من داخل، قال تعالى في صفة العقل: فطرة الله التي فطر الناس عليها، لا تبديل لخلق الله، ذلك الدين القيم. فسمى العقل: ديناً. ولكونهما متحدين، قال: نور على نور، أي نور العقل ونور الشرع. إن العقل لن يهتدي إلا بالشرع، والشرع لن يتبين إلا بالعقل. فالعقل كالأسّ، والشرع كالبناء، ولن يغني أس ما لم يكن بناء، ولن يثبت بناء ما لم يكن أس. وأيضاً، فالعقل كالبصر، والشرع كالشعاع، ولن يغني البصر ما لم يكنْ شعاع من خارج، ولن يغني الشعاع ما لم يكن البصر. . . وأيضاً، فالعقل كالسراج، والشرع كالزيت الذي يمده. فما لم يكن زيت لم يحصل السراج، وما لم يكن سراج لم يضيء الزيت»[1].

كما يقول ـ أي الغزالي ـ : «إننا نحكم بالنص عند وجوده، وبالاجتهاد عند عدمه». وبرأيه، «إن النصوص المتناهية لا تستوعب الوقائع غير المتناهية؛ ولذا، فلا بد من الاجتهاد في إرجاع الوقائع الخاصة أو الجزئية إلى النصوص العامة»[2].

مع الإشارة إلى أن الغزالي، أنكر على المتكلمين، ادعاءهم بأنهم أهل الرأي والنظر، ورأى «أنهم اعتمدوا على مقدمات تسلموها من خصومهم، واضطرهم إلى تسليمها: إما التقليد، أو إجماع الأمة، أو مجرد القبول من القرآن والأخبار. وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم، ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم. وهذا قليل النفع في حق من لم يسلم سوى الضروريات شيئاً (أصلاً)»[3]. كما أنكر على الفلاسفة، زعمهم أنهم أهل المنطق والبرهان، ورأى في كتابه: تهافت الفلاسفة، أن «خبطهم طويل، ونزاعهم كثير، وطرقهم متباعدة. . . يحكمون بظن وتخمين، من غير تحقيق ويقين. . . ويستدرجون به ضعفاء العقول. ولو كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين كعلومهم الحسابية، لما اختلفوا فيها، كما لم يختلفوا في الحسابية. . . (و) من عظائم حيل هؤلاء في الاستدراج، قولهم: إن. . . العلوم الإلهية غامضة خفية، وهي أعصى العلوم على الأفهام الذكية، ولا يتوصل إلى معرفة الجواب عن هذه الإشكالات إلا بتقديم الرياضيات والمنطقيات، فمن يقلدهم في كفرهم. . . يحسن الظن بهم ويقول: لا شك في أن علومهم مشتملة على حله، وإنما يعسر عليَّ دركه، لأني لم أحكم المنطقيات، ولم أحصل الرياضيات. . .»[4].

وقد كان النظر العقلي في عهد الرسول (ص)، كناية عن الأحكام التي يصدرها الرسول في حادثة ما أو جواباً عن سؤال ما، حيث لا يكون وحي؛ لأن الأصل هو أن علم الرسول بالأحكام لم ينشأ عن النظر والاستدلال وإنما عن الإيحاء إليه.

---

(١) cf, Jabre, Farid, *La notion de certitude chez Ghazali*, Paris, 1958, p. 65.

(٢) المنقذ من الضلال، ص ٤٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ٩٢.

(٤) ط ٦، ص ٧٦ ـ ٧٧، ٨٤.

وفي عهد الصحابة الخلفاء الراشدين، تناول الاجتهاد العقلي وقائع مستجدة واجهت المسلمين، وأصدر أهل الاجتهاد من الصحابة، فيها، الأحكام المناسبة، ولكن دون ذكر الأدلة الشرعية التي استندوا إليها أو اعتمدوا عليها في الاستنباط والاجتهاد، ولا ذكر عللها والأصول العامة المتفرعة منها، كما حصل فيما بعد في القرنين الثاني والثالث للهجرة، حيث تقننت قواعد الاستنباط وأصوله، واتخذ الصبغة العلمية تحت اسم علم **أصول الفقه**.

و **الاجتهاد** في الشريعة واجب شرعي. ولكنه واجب كفائي لا عيني. بمعنى أنه إذا اشتغل في تحصيله إنسان واحد، سقط عن الجميع... أما إذا قصر في تحصيله أهل عصر ما أو الأمة بكاملها، فإن أهل ذلك العصر يكونون بذلك قد أثموا بتركه وأشرفوا على الهلاك، وتكون الأمة بكاملها آثمة لتركه.

والدليل على وجوب الاجتهاد والنظر، هو قول الله تعالى في كتابه الكريم:

﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا﴾[1].

﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾[2].

﴿كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدَّبَّروا آياته وليتذكر أولو الألباب﴾[3].

﴿نفصل الآيات لقوم يعقلون﴾[4].

﴿أفلا يتدبرون القرآن﴾[5].

واتفاق الفقهاء على مبدأ: **تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان والحال**، يدلل على وجوب الاجتهاد في الشريعة، لمسايرة التغيرات التي تطرأ على المجتمعات في العصور والبيئات المختلفة، ومواجهة كل الوقائع الاجتماعية التي قد تحصل، مع المحافظة على الثوابت أو الأصول المقررة في النص: **القرآن**، و **السنة** (ثبات النص الإلهي، والمفهوم البشري المتغير له).

عن أبي حنيفة النعمان (٨٠ ـ ١٥٠ هـ/ ٦٩٩-٧٦٧م): «ما جاء عن الرسول (ص) فعلى العين والرأس، وما جاء عن الصحابي، تخيرنا منه، وأما ما جاء عن التابعين، فهم رجال ونحن رجال». وكان ينهى عن تقليده، قائلاً عندما سأله أحد الفقهاء: «أهذا الذي انتهيت إليه هو الحق الذي لا شك فيه»؟

ـ لا أدري، لعله الباطل الذي لا شك فيه».

وقد سار على منواله، كل من الإمام مالك (٦٣ـ ١٧٩هـ)، وأحمد بن حنبل.

---

(١) سورة النساء، آية: ٥٩.

(٢) سورة التوبة، آية: ١٢٢.

(٣) سورة ص، آية: ٢٩.

(٤) سورة الروم، آية: ٢٨.

(٥) سورة النساء، آية: ٨٢.

(ـ ٢٤١ هـ/ ٧٨٠ ـ ٨٨٥ م)، والإمام الشافعي بخاصة (١٥٠ ـ ٢٠٤ هـ)، الذي كان يتبرأ من كل تقليد، ويقول: «من كتب ولم يعارض [أي يقابل] كمن دخل الخلاء ولم يستنج»[١].

وهذا يعني، أن ما جاء فيه نص واضح، فإنه لا يجوز العدول عنه أو التعديل فيه مهما تقادم الزمان. أما ما لم يرد فيه نص، فإنه يجوز العدول فيه من حال إلى حال عند تغير الحال. بمعنى أن مرونة الشريعة وقابليتها للتطور، وإفساح المجال دائماً لولوج باب الاجتهاد فيها، تخضع دائماً في المقابل، لقيد الالتزام بأصولها أو كلياتها العامة، وبمقاصدها. فالتمايز القائم في الشريعة ـ مثلاً ـ ما بين الحدود، المنصوص عليها في كتاب الله تعالى، والتعزيرات، التي لا نص عليها، ـ كمن يسرق مثلاً من بيت المال الذي له حق فيه أصلاً ـ، يفسح المجال واسعاً للاجتهاد من لدن القاضي فيما يتعلق بعقوبات التعزير، وذلك بما يتفق وصالح المجتمع أو الجماعة.

وإذا كان إعمال النظر في الشريعة، يمكن أن يكون صائباً أو خاطئاً، فالسؤال الذي يطرح هو: كيف يمكن النظر إلى الاجتهاد يا ترى؟ هل يمكننا النظر إليه على أنه ثابت دائم؟ أم مؤقت؟ أم أنه ثابت أحياناً ومؤقت أحياناً أخرى؟

يمكن القول، إنه إذا ما اتفق جميع الفقهاء المجتهدين، في عصر من العصور، على حكم شرعي ما في مسألة ما، سواء كان هذا الاتفاق صريحاً، أو ضمنياً [سكوتياً]، دون إكراه أو ضغط مادي أو معنوي، يصبح هذا الاجتهاد بمثابة الإجماع الملزم الدائم، شرط أن يكون مستنداً إلى دليل قطعي، وذلك استناداً إلى قول الرسول (ص): «لا تجتمع أمتي على ضلالة»[٢].

حتى إن ابن قدامة المقدسي، يقول في كتابه: **روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، إنه «يجب على المجتهد في كل مسألة أن ينظر أول شيء إلى الإجماع، فإن وجده، لم يحتج إلى النظر في سواه، ولو خالفه كتاب أو سنة علم أن ذلك منسوخ أو متأول، لكون الإجماع دليلاً قاطعاً لا يقبل نسخاً ولا تأويلاً»[٣].

أما إذا كان اتفاق المجتهدين مستنداً إلى دليل ظني أو مصلحة، فإن الحكم الإجماعي يمكن أن يتغير تبعاً لتغير المصلحة في الزمان والمكان، وذلك استناداً إلى قاعدة: **«لا ينكر تغيير الأحكام بتغير الأزمان»**.

مع الإشارة إلى أن بعض المعتزلة، كالنظام [إبراهيم بن سيار، تلميذ أبي الهذيل العلاف] (ـ ٢٣٣ هـ) مثلاً، يرفض كلا النوعين من الإجماع: الإجماع الذي يستند إلى دليل قطعي؛ لأنه لو كان ثمة دليل قطعي لكان الدليل نفسه هو الحجة؛ و الإجماع الذي يستند إلى دليل ظني، وذلك لأنه لا يمكن تحقيق الإجماع من جراء ذلك، لعلة الظن.

ناهيك عن أن المسلمين الشيعة الإمامية الاثني عشرية يرفضون الإجماع، إذا لم يكن مشاركاً فيه

---

(١) (عن) فرانتز روزنتال، مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، ص ٤٢.

(٢) هو حديث مشهور المتن، ذو أسانيد كثيرة. وقد أخرجه الامام أحمد في مسنده، والحاكم في مستدركه، وابن ماجه في سننه، والطبراني في الكبير.

(٣) ص ٢٤٧.

بأية صورة من الصور، أحد أئمتهم المعصومين.

وقد ذهب ابن رشد إلى حدّ تجويز مخالفة العقل والحكم البرهاني للإجماع، إذا لم يكن الإجماع صريحاً وشاملاً لجميع العلماء المجتهدين في زمن الحكم المجمع عليه.

وأما إذا كان الاجتهاد من فعل مجتهد بعينه، فإنه يمكنه الرجوع عن اجتهاده إذا ما بدا له اجتهاده مجدداً أن الصواب هو في غير ما ذهب إليه، أو اكتشف دليلاً لم يطلع عليه بادىء الأمر، أو غير ذلك من الأسباب التي تدفعه إلى تبديل رأيه ونقض اجتهاده، كاستناده مثلاً إلى عمومية النص أو إطلاقه، في حجيته، ثم عثوره بعد ذلك، على مقيد له أو مخصص؛ أو استناده في اجتهاده إلى حديث كان يعتقد صحته ثم تبين له كذب راويه. فضلاً عن أن الزمان دائم الجريان، ولا شيء يمنع من تبدل الحكم في الواقعة الواحدة تبعاً لتغير الظروف والزمان.

ولذا، فإذا كانت المسألة الواحدة أو الواقعة لا تقبل بطبيعتها مع وحدة الزمان، اجتهادين متناقضين من مجتهد واحد، يستند فيهما إلى حجية واحدة، لوقوع التناقض، فإن هذه المسألة أو الواقعة تقبل مع تبدل الزمان والحال، اجتهاداً مخالفاً إذا قام لدى المجتهد دليل معتبر آخر. وقد قضى عمر بن الخطاب في مسألة باجتهاده، ثم قضى في مثلها باجتهاد مخالف، قائلاً: «تلك على ما قضينا، وهذه على ما نقضي»[1].

وهذا يعني، صحة العمل الذي ترتب أو قام على اجتهاد معين، وصحة الاجتهاد اللاحق عليه والناسخ له مستقبلاً.

كما أن له ـ أي للمجتهد ـ أن يبقى على اجتهاده السابق بالرغم من معارضته لاجتهادات أخرى، وذلك إذا لم يعرض له دليل يغير نظرته إلى الاجتهاد. فالأصل هو جواز الخطأ في الاجتهاد، والقاعدة الشرعية تنص على أن «من اجتهد فأصاب فله أجران، ومن اجتهاد فأخطأ فله أجر واحد».

وبعض الفقهاء يرى: «أن كل مجتهد مصيب، وأن المدار في الأحكام الشرعية على ما أدى إليه نظر المجتهد، حتى لو تغير اجتهاده وعدل عن قياس إلى دليل آخر، لا يحكم على القياس الأول بالفساد، بل هو دليل انتهى حكمه كالمنسوخ...»[2]. وهذا معناه، عدم جواز نقض الاجتهاد بالاجتهاد، لأن ذلك يؤدي إلى التسليم بنقض النقض أيضاً، والتسلسل إلى ما لا نهاية. يقول الغزالي: «لو حكم بصحة النكاح حاكم بعد أن خالع الزوج ثلاثاً، ثم تغير اجتهاده، لم يفرق بين الزوجين، ولم ينقض اجتهاده السابق بصحة النكاح، لمصلحة الحكم؛ فإنه لو نقض الاجتهاد بالاجتهاد، لنقض النقض أيضاً ولتسلسل»[3].

ونحن نرى، بأن ما بُني على فاسد فهو فاسد، وبأن نقض الاجتهاد الأول، لا يستلزم نقض النقض، لجواز ثبوت المجتهد على النقض الأول إلى النهاية. ولذا، فإن نقض الاجتهاد الأول، ليس

---

(١) سنن الدارمي ٢/٣٤٧؛ وسنن الدارقطني ٤/٨٨؛ وأدب القاضي، للماوردي، ١/٦٧٢؛ وجامع بيان العلم، لابن عبد البر، ٢/٩١.

(٢) عيسى منون، نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول، ١/٢٦.

(٣) المستصفى، ٢/١٢٠.

علة على الإطلاق لنقض النقض، ولا معلولاً له كذلك. وبانعدام العلية والمعلولية بينهما، يرتفع التسلسل.

ومن الأصوليين، من يرى أنه «إذا اجتهد المجتهدان، وأدى اجتهاد كل واحد منهما إلى خلاف ما أدى إليه اجتهاد الآخر، فلا يجوز لأحدهما تقليد الآخر...». و«... إن كل مجتهد ناظر... مصيب، لأنه أدى ما كلف به من المبالغة في تسديد النظر في المنظور فيه... [إذ] لا حكم لله تعالى في الوقائع المجتهد فيها حكماً بعينه قبل الاجتهاد، من جواز وحظر، وحلال وحرام، وإنما حكمه تعالى ما أدى إليه اجتهاد المجتهد... وعلى هذا... كل مجتهد مصيب في الحكم...»[1].

ومن الأصوليين الآخرين، من يرى «أن لله تعالى في كل حادثة حكماً معيناً، قبل الاجتهاد من جواز وحظر، بل وفي كل حركة يتحرك بها الإنسان حكم تكليف من تحليل وتحريم، وإنما يرتاده المجتهد بالطلب والاجتهاد. فعلى هذا... المصيب واحد من المجتهدين في الحكم المطلوب، وإن كان الثاني معذوراً... إذ لم يقصر في الاجتهاد...»[2]. وقد جاء في كتاب الله تعالى: ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾[3].

يقول الماوردي في كتابه، أدب القاضي: «ذهب أكثر المتكلمين إلى أن الحق في جميعها [أي جميع الاجتهادات]، وأن كل مجتهد فيها [أي في المسألة أو الحادثة] مصيب عند الله ومصيب في الحكم، لأن جواز اختلاف الجميع دليل على صحة الجميع. وذهب الشافعي، وأبو حنيفة، ومالك، وأكثر الفقهاء، إلى أن الحق في أحدها [أحد الاجتهادات]، وإن لم يتعين لنا، فهو عند الله متعين، لاستحالة أن يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد في الشخص الواحد، حلالاً حراماً، لأن ما حل لشخص في حال لم يكن حراماً عليه في تلك الحال، لتنافيه وتناقضه، ولأن المختلفين في اجتهادهم في القبلة إلى أربع جهات لا يدل على أن القبلة في الجهات الأربع... فمذهب الشافعي وما ظهر منه في أكثر كتبه، أن المصيب منها واحد وإن لم يتعين، وأن جميعهم مخطىء إلا ذلك الواحد، فمن أصاب الحق فقد أصاب عند الله وأصاب في الحكم. ومن أخطأ الحق فقد أخطأ عند الله وأخطأ في الحكم. وهذا مذهب مالك، لأن الحق لما كان في واحد لم يكن المصيب إلا واحداً. وقال أبو يوسف وطائفة من أهل العراق: كل مجتهد مصيب وإن كان الحق في واحد، فمن أصابه فقد أصاب عند الله وأصاب في الحكم. ومن أخطأه فقد أخطأ عند الله وأصاب في الحكم. وقيل إن مذهب أبي حنيفة في هذا مختلف، فيجعل في بعض المسائل كل مجتهد مصيباً وإن كان الحق في واحد، كقول أبي يوسف؛ ويجعل في بعض المسائل كل مجتهد مخطئاً إلا واحداً، لأن الحق واحد. ولو كان كل مجتهد مصيباً ما أخطأ مجتهد. وقد نسب الله تعالى نبيه داود إلى الخطأ وسليمان إلى الإصابة، بقوله تعالى: ﴿ففهمناها سليمان﴾»[4].

ويقول إبن قدامة في كتابه، روضة الناظر وجنة المناظر: «الحق في قول واحد من المجتهدين،

---

(1) الشهرستاني، الملل والنحل، ١/٢٠٢، ١/٢٠٥؛ وابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر، ص ٣٣٨ ـ ٣٣٩.
(2) الملل والنحل، ١/٢٠٣ ـ ٢٠٤.
(3) سورة البقرة، آية: ٢٨٦.
(4) ١/٥٢٥ ـ ٥٢٨؛ ١/٦٦٣ ـ ٦٦٤.

ومن عداه مخطىء، سواء كان في فروع الدين أو أصوله، لكنه إن كان في فروع الدين مما ليس فيه دليل قاطع من نص أو إجماع، فهو معذور غير آثم، وله أجر على اجتهاده، وبه قال بعض الحنفية و الشافعية. وقال بعض المتكلمين: كل مجتهد مصيب، وليس على الحق دليل مطلوب، واختلف فيه عن أبي حنيفة و الشافعي. وزعم بعض من يرى تصويب كل مجتهد، أن دليل هذه المسألة قطعي، وفرض الكلام في طرفين: أحدهما مسألة فيها نص. فينظر، فإن كان مقدوراً عليه، فقصَّر المجتهد في طلبه، فهو مخطىء آثم لتقصيره، وإن لم يكن مقدوراً عليه لبعد المسافة وتأخير المبلغ، فليس بحكم في حقه... ثم... الظنيات لا دليل فيها... ولذلك ذهب أبو بكر رضي الله عنه إلى السوية في العطاء، وعمر إلى التفضيل، وكل واحد منهما كشف لصاحبه دليله وأطلعه عليه، فغلب على ظن كل واحد منهما ما صار إليه، وكان مغلباً على ظنه دون صاحبه... و الدليل على أن الحق في جهة واحدة: الكتاب، و السنة، و الإجماع... أما الكتاب، فقول الله تعالى: ﴿وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين. ففهمناها سليمان وكلاً آتينا حكماً وعلماً﴾. فلو استويا في إصابة الحكم، لم يكن لتخصيص سليمان بالفهم معنى.. [وأما السنة، فمعاتبة] نبينا عليه السلام على الحكم في أسارى بدر، و... الإذن في التخلف عن غزوة تبوك. «عفا الله عنك لم أذنت لهم»... وأما الإجماع، فإن الصحابة رضي الله عنهم، اشتهر عنهم في وقائع لا تحصى، إطلاق الخطأ على المجتهدين. من ذلك، قول أبي بكر رضي الله عنه في الكلالة، أقول فيها برأيي فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله منه بريئان... [وهكذا] لكل مسألة حكم معين يعلمه الله، كلف المجتهد طلبه. فإن اجتهد فأصابه فله أجران، وإن أخطأه فله أجر على اجتهاده، وهو مخطىء، وإثم الخطأ محطوط عنه كما في مسألة القبلة، فإن المصيب بجهة الكعبة عند اختلاف المجتهدين، واحد، ومن عداه مخطىء يقيناً، يمكن أن يبين له خطأه، فيلزمه إعادة الصلاة...»[1].

وعن عبدالله بن مسعود (- ٣٢ هـ) قوله في فتاويه: «هذا ما أراه، فإن يكن صواباً، فمن الله؛ وإن يكن خطأ، فمن ابن أم عبد»[2].

ويروى أن عمر بن الخطاب لقي في الطريق رجلاً له قضية، قضى فيها الإمام علي، فقال له: لو كنت أنا، لقضيت بغير ذلك. فقال الرجل: فما يمنعك والأمر إليك. قال عمر: «لو كنت أردك إلى كتاب الله أو سنة رسوله، لفعلت، ولكني أردك إلى رأيي، والرأي مشترك. ولست أدري أي الرأيين أحق»[3].

والواقع أن مسألة الخطأ والصواب في الاجتهاد، من المسائل الخلافية التي يصعب الفصل فيها. وإذا كان بالإمكان التمييز بين نوعين من الاجتهاد:

١ - الاجتهاد: الذي لا يستند إلى نص أو دليل في الواقعة موضوع الاجتهاد، فيكون الاجتهاد

---

(١) ص ٣٢٤ - ٣٢٩.
(٢) محمد أبو زهرة، موسوعة الفقه الإسلامي، ١/٦.
(٣) محمد مدكور، مدخل الفقه الإسلامي، ص ٣١.

والحال هذه، اجتهاداً ظنياً، وحكمه صحيح، على اعتبار أن حكم الله تعالى على كل مجتهد، هو ما غلب على ظنه، وهو الصواب.

٢ ـ **الاجتهاد**: الذي يستند إلى نص أو دليل قاطع يتيسر معه العثور على الحكم في موضوع الاجتهاد، وفي هذه الحالة، لا يعتبر الاجتهاد صحيحاً، والمجتهد على صواب، إذا لم يعثر على الحكم إياه الذي أراده الله تعالى بموضوع أو واقعة الاجتهاد، وإلا فإن المجتهد مقصر، وبالتالي، فهو آثم[١].

فإنه يمكن الرد على هذا، بالقول: إن التسليم بأن أحكام الله في الأمور أو الوقائع التي لا نص فيها أو دليل عليها، إنما هي أحكام المجتهدين، يلزم منه التسليم بأن أحكام الله تابعة لظنون المجتهدين، وبالتالي، فإن التناقض الحاصل فيما بينهم في الأحكام، إنما مرده إلى الله عز وجل؛ واعتبارها مجعولة كذلك من قبله، على رغم ما قد يكون فيها في الواقع من مفسدة أو بعد عن المصلحة، مما لا يمكن التسليم أو القبول به.

فضلاً عن أن الظنون من الحالات النفسية التي لا يمكن أن تقرر واقعاً أو تغيره. إن الظن مجرد علم قد يخطىء الواقع وقد يصيب. وإذا لم يصب، فلا يبدل على الإطلاق من واقع الأمور أو الحال. فمجرد الظن بوجود مفسدة في أمر ما، لا يجعله فاسداً، ولا يجعلها قائمة بالفعل أو موجودة، إذا لم تكن موجودة فعلاً.

والحكم الصحيح في التخطئة والصواب في مسائل الاجتهاد، هو أن الحكم [الظاهري] لا يغير أو يبدل في الواقع شيئاً. ولذا، فإن أصاب المجتهد الواقع والحقيقة، كان مصيباً؛ وإن أخطأ، فهو مخطىء، ولكنه معذور لاستفراغ وسعه. يقول الرسول(ص):

«إنما أقضي بينكم بالبينات والأيمان، وبعضكم ألحن بحجته من بعض، فأيما رجل اقتطعت له من مال أخيه شيئاً فقد قطعت له به قطعة من النار».

«إنكم لتختصمون إليّ ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض وإنما أقضي على نحو ما أسمع، فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار»[٢].

وعن عمر بن الخطاب، من كتاب أرسله إلى قاضيه على الكوفة: أبي موسى الأشعري: «لا يمنعك قضاء قضيته بالأمس، فراجعت فيه نفسك وهديت فيه لرشدك، أن ترجع إلى الحق، فإن الحق قديم لا يبطله شيء، ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل»[٣].

مع الإشارة إلى أن الأحكام الاجتهادية المتخالفة بعضها مع بعض، إنما ترجع إلى دلائل إما قطعية الثبوت، ظنية الدلالة؛ وإما إلى دلائل ظنية الثبوت، قطعية الدلالة؛ وإما إلى دلائل ظنية

---

(١) الغزالي، المستصفى، ٢/١٠٩، ٢/١١٦؛ والماوردي، أدب القاضي، ١/٥٢٩ ـ ٥٣٤؛ وابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر، ص ٣٣٣ ـ ٣٣٤.

(٢) حديث أخرجه الإمام أحمد في مسنده، والإمام مالك في موطئه، والحاكم في مستدركه، ومسلم في صحيحه، وأصحاب السنن... (عن ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر، ص ٣٢٢).

(٣) حديث أخرجه الدارقطني، والبيهقي. وقد طعن ابن حزم في كتابه الأحكام، بثبوته. (الماوردي، أدب القاضي، ١/٦٨٨ ـ ٦٨٧).

الثبوت، وظنية الدلالة. ولكل واحد من المجتهدين، قواعد في الاستنباط والتخريج، وأصول في التطبيق، يخالف فيها الآخر. وهذا الاختلاف في الاجتهاد رحمة، فيما إذا أحسن استعماله؛ ونقمة، فيما إذا كان بغاية، أو عن هوى، أو نتيجة تقصير.

ولذا، فإنه يحق للمسلم أن يأخذ فيما يتعلق بأموره الدينية والمعيشية، من مجتهدين عديدين، إذا ما رأى ذلك أنسب له، ويتلاءم مع أوضاعه أكثر. ولا حرج على المكلف في ذلك، ما دام الاجتهاد فرض كفاية لا عين، وما دام عليه واجب استفادة أحكام الشرع من علماء الشريعة؛ علماً إن بعض المذاهب الإسلامية، لا يؤيد مثل هذا الرأي.

والنظر العقلي في الشريعة وإعمال الاجتهاد فيها، في كل أمر كان يواجه المسلمين الأوائل، أثمر ثروة فقهية عقلية بالغة الثراء، تجسدت بادىء الأمر، في فقه أصحاب المذاهب الفقهية المعروفة: الحنفي، الشافعي، المالكي، الحنبلي، الجعفري... إلخ، ومن ثم في فقه تلامذتهم، علماء هذه المذاهب المختلفة.

ولكن مع بداية منتصف القرن الرابع للهجرة، وهو بدء انحلال الدولة الإسلامية وتفككها إلى ممالك ودويلات كثيرة متنابذة متناحرة فيما بينها، وانتشار الفساد فيها، كان من الطبيعي أن يجمد الاجتهاد الفقهي، وأن يركن الفقهاء إلى ما تركه لهم أسلافهم من ثروة فقهية مدونة، ومتداولة.

وقد ساعد على هذا الجمود الفقهي، وتقبل سد باب الاجتهاد مع أواخر القرن الرابع للهجرة، كثرة العلماء المتفقهين المنغمسين في السياسة، السائرين في ركاب السلطة، المستعدين للإفتاء بكل ما يجد هوى لدى السلطان لترسيخ حكمه والرد على أخصامه، طمعاً في نيل منصب أو مكسب مادي، حتى أدى بهم الأمر إلى التعسف في التماس النصوص، سواء منها القرآنية أو النبوية، لتأييد كل ما يصدر عن السلطان.

وكان من البديهي أن يشجع الحكام هذه الروح التي تخدم مصالحهم وتؤمّن استمرارهم في الحكم، وأن يضيّقوا الخناق على النزعة العقلية الحرة في الاجتهاد ، لكي لا يتأتى عن ذلك إدانة لهم وزعزعة لسلطانهم، فكان أن استكانت الحركة الاجتهادية، وماتت روح الإبداع والاجتهاد العقلي.

ولعل الذي ساعد على الجمود الفقهي في القرن الرابع للهجرة وإن بصورة غير مباشرة، انتشار المذاهب الفقهية المعروفة: الحنفي ـ الشافعي ـ المالكي ـ الحنبلي ـ الجعفري ـ، ورسوخها في أذهان العامة، والتعصب لها، سواء من قبل العامة أو الخاصة، أو الحكام.

هذا، فضلاً عن انتشار المذهب الظاهري [أبو سعيد: علي بن سعيد بن حزم الأندلسي الظاهري، ٣٨٤ ـ ٤٥٦ هـ] في القرن الخامس الهجري، الذي يناهض الاجتهاد بالرأي، ولا سيما **القياس**، بشدة... مع الإشارة إلى أن مذهب **ابن حزم الظاهري**، يعتبر امتداداً أو بالأحرى تجديداً للمذهب الظاهري الأول، الذي أبصر النور على يد داود بن **علي الأصبهاني** (٢٠٢ ـ ٢٧٠ هـ)، الذي كان يتمسك بظاهر النصوص، سواء منها القرآنية أو النبوية، رافضاً كل منحى أو اتجاه لمعرفة علل الأحكام أو استخدام القياس، مؤثراً على ذلك الاعتماد على **الاستصحاب**.

وهكذا، وبين دعوة ابن حزم الأندلسي للتقيد الشديد بظاهر النصوص، ومناهضته الشديدة لقياس الرأي وكل المذاهب الفقهية المعروفة والقائمة فعلاً؛ وعدم تشجيع الحكام للفقهاء على الاجتهاد

والتشريع، بل إقناعهم أو إقناع الأكثرية منهم بتـولي مناصب الفتيـا والقضاء، والـدفاع عن دولهم ومعتقداتهم بوجه الخصوم، كان من الطبيعي أن تدب الفوضى في الاجتهاد، ويكثر الرأي الذي تصرفه وتوجهه الغايات السياسية والمكاسب المادية، مما أدى في نهاية المطاف إلى سدّ باب الاجتهاد لمنع الغايات من الدخول إلى الاجتهاد.

وكان من شأن ركون الفقهاء إلى القرآن و السنة، أو بالأحرى إلى ظاهر القرآن والسنة، وإلى ما خلفه الأسلاف في باب الفقه، أن ساعد نهائياً على قفل باب الاجتهاد، وتوظيف الفقهـاء من قبل الحكام للانتصار لهم والدفاع عنهم.

ولكن بالرغم من قفل باب الاجتهاد، وتشجيع الحكام لذلك، فإن القرن السابع للهجرة شهد فقهاء متحررين، قاموا يحاربون التقليد والجمود اللذين استشريا في النفوس، وينادون بالرجوع إلى الكتاب، والسنة، والاجتهـاد من جديـد، حتى يتمكن المسلمون من مـواجهة التحـدي الحضاري واستيعابه. وكان على رأس هؤلاء: **ابن تيمية**، المتوفى سنة ٧٢٨ هـ، ومن أهم آثاره الفقهية، فتاويه المعروفة باسم: **فتاوى ابن تيمية**؛ وكذلك تلميذه **ابن القيم الجوزية** المتوفى سنة ٧٥١ هـ، فضلاً عن **جلال الدين السيوطي** المتوفى سنة ٩١١ هـ «الذي اجتمع له مع صفة الاجتهـاد، صفة الـ مجـدد عصره. . »[1]

ومع القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلادي، قامت الحركات الدينية الإصلاحية في مختلف أنحاء العالم الإسلامي، كالسنوسية في ليبيا، والمهدية في السودان، والوهابيـة في نجد. . . إلـخ. فساعد ذلك على انبعاث الفقه من جديد، وفُتح باب الاجتهاد كما في السابق، وقام العلماء المسلمون من مختلف الأقطار، في هذا القرن، مثل: محمد عبده، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد رشيد رضا، ومصطفى المراغي، وغيرهم، بدور بارز في هذا المضمار، فعاد للفقه دوره، وللاجتهاد وهجه وبريقه.

يقول مصطفى المراغي، الذي كان من أشد العلماء المتحمسين للاجتهاد والدعوة إليه، لمواجهة الغزو الحضاري ومده الآتي من الغرب: «ليس مما يلائم سمعة المعاهد الدينية في مصر، أن يقال عنها إن ما يدرس فيها من علوم اللغة والمنطق والكلام والأصول لا يكفي لفهم خطاب العرب، ولا لمعرفة الأدلة وشروطها، وإذا صح هذا، فيـا لضيعة الأعـمار والأموال التي تنفق في سبيلهـا. . . وإني مع احترامي لرأي القائلين باستحالة الاجتهاد، أخالفهم في رأيهم، وأقول: إن في علماء المعاهد الدينية في مصر من توافرت فيه شروط الاجتهاد وحرم عليه التقليد. . . »[2].

ويقول أحمد شلبي في كتابه: **تاريخ التشريع الإسلامي**: «وفي مصر منذ مطلع العشرينات، هبت حركة لعدم التقيد بمذهب أبي حنيفة في المحاكم الشرعية، وأثمرت هذه الحركة القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٠ الذي اشتمل على بعض أحكام في الأحوال الشخصية استمدت من المـذاهب الأربعة جميعاً. وكانت تلك خطوة مهدت الطريق لخطوة أهم، هي القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩ الذي اشتمل على بعض أحكام في الأحوال الشخصية غير مقيدة بالمذاهب الأربعة، بل معتمـدة على غـيرها من

(١) دائرة المعارف الإسلامية [الفندي ـ الشنتاوي ـ خورشيد ـ يونس]، م ١، مادة «اجتهاد».

(٢) مجلة: رسالة الإسلام، [السنة الأولى، ج ٣].

المذاهب الإسلامية أيضاً. ثم جاءت خطوة أشمل وأعظم، فقد صدر قانون سنة ١٩٣٦، لم يقف عند المذاهب المعروفة، بل اعتمد على آراء الفقهاء، كلما كانت هذه الآراء ملائمة أكثر لمصالح الناس وللتطور الاجتماعي»[1].

هذا، مع الملاحظة بأن فقهاء الإمامية الاثني عشرية، لم يذهبوا، ابتداء، مذهب أهل السنة من المسلمين، ويقفلوا باب الاجتهاد. ولعل موقفهم الفكري الحر، هذا، ساعد في نهاية المطاف على فتح الاجتهاد من جديد لدى المسلمين كافة.

وإذاً، فالمساءلة حول جواز الاجتهاد أو عدم جوازه، لم تعد اليوم مسألة مطروحة في بلاد الإسلام من قبل فقهاء الإسلام؛ والكل يعترف بأن إقفال باب الاجتهاد في القرن الرابع للهجرة، لم يكن في صالح الإسلام والمسلمين بشيء. وإذا كان له ما يبرره في ذلك الوقت، - استناداً إلى مبدأ سد الذرائع -، فلا شيء يبرره في الوقت الراهن، ولا سيما أمام تنوع الحياة الإنسانية، وتطور نشاطات الفرد الاجتماعية.

لكن الاتفاق على أهمية الاجتهاد والحاجة إليه، لا يعني اتفاق المجتهدين على رأي واحد، وهو نهاية المطمح، بقدر ما يفيد الاختلاف في وجهات النظر وتباين المجتهدين في أحكامهم حتى من لدن مجتهدي المذهب الإسلامي الواحد، وحول المسألة الواحدة.

وقد يرى البعض في اختلاف الاجتهاد من بلد إلى آخر، ومن عصر إلى آخر، أو في اختلاف المجتهدين في بلد واحد، وفي عصر واحد، وفي مسألة واحدة، هنة كبرى تثير الاضطراب في الذهن، وتدفع إلى التردد والشك في صلاحية الأحكام الإسلامية لحكم الحياة العامة.

وقد فات هؤلاء، أن اختلاف الاجتهاد من زمن لزمن، ومن مكان لآخر، أو بين المجتهدين في بلد واحد، وفي وقت واحد، وحول مسألة واحدة، هو مسألة طبيعية نلحظها في جميع الأنظمة الفكرية الإنسانية الحالية، وتتمثل في اجتهادات المحاكم والقضاة المختلفة، كما تتمثل على الدوام بتغيير القواعد والقوانين، أو تعديلها، لمسايرة الأوضاع المتجددة باستمرار.

كما فات هؤلاء أيضاً، بأن في التباين في الاجتهاد خير ومصلحة للناس. فالإسلام، وهو دين الفطرة البشرية، دين الواقع الإنساني الذي يأخذ بعين الاعتبار تكوين الإنسان، وميوله، وحاجاته، وغاياته، يترك الحرية للفرد بأن يعمل وفق الاجتهادات التي تناسبه. ولذلك، فبإمكانه مثلاً، أن يأخذ عن فقيه مجتهد ما يناسبه من أحكام تتعلق بالصلاة، ويأخذ من فقيه آخر غيره، ما يناسبه من أحكام أخرى تتعلق بالصيام أو المعاملات، كالإرث، و الطلاق... إلخ، حتى ولو كانت هذه تناقض أحكام الفقيه الأول أو اجتهاداته، وذلك لجعل حياته أكثر يسراً، بحيث لا يشعر البتة بأن ثمة تعارضاً بين تكوينه وحاجاته البدنية والنفسانية، وبين الشريعة التي يدين بها، ويطبق قوانينها، وينفذ أوامرها.

وإذاً، فإذا ما روعيت الشروط الواجب توفرها في كل اجتهاد، وإذا ما توافرت كل الشروط المطلوبة في شخص الفقيه الذي يمارس الاجتهاد، فإن للمسلم الحق في اتباع اجتهاده وفتواه في مسألة

---

(١) ص ٢٠٧ - ٢٠٨.

ما، إذا ما لاقى من لدنه قبولاً، أو قدّر له منفعة أو فائدة من وراء ذلك.

أما إذا لم يتوافر شرط ما من الشروط الواجب توفرها في شخص المجتهد، أو تناول الاجتهاد مثلاً موضوعاً لا يحق أو لا يصح الاجتهاد فيه، فمعنى ذلك أن الاجتهاد لم يقم أصلاً، لأنه لم ينعقد، وبالتالي، فإن الفتوى المغلوطة الصادرة في هذا الموضوع، ينبغي أن تقابل بالإهمال والترك، وليس غير ذلك.

والجدير بالذكر، أن ربط الاجتهاد بالمسؤولية الدينية أمام الله في الحياة الآخرة، دفع كثيراً من الفقهاء، ومن مختلف المذاهب، سواء في الماضي أو الحاضر، إلى الابتعاد عن الاجتهاد والحذر منه، خوفاً من الوقوع في الخطأ أو الغلط، وتحمل وزر ذلك أمام الله.

وقد نسي هؤلاء أو تناسوا القاعدة الشرعية، التي تنص على أن: «من اجتهد فأصاب، فله أجران، ومن اجتهد فأخطأ، فله أجر واحد».

ومن هنا دعوتنا الدائمة والملحة، إلى الاجتهاد والنظر في المسائل المستجدة، وغير المستجدة، التي ما زالت خلافية بين العلماء، والتي تواجه المسلمين: كدول، وناس، في حياتهم اليومية، نتيجة المتغيرات الاجتماعية المتسارعة، وذلك لإيجاد الحلول الناجعة والأحكام العادلة المناسبة لها؛ كما في مسألة: رق الحرب، والرقيق بصورة عامة؛ والمؤلفة قلوبهم، والكفار؛ والتعدد في الزوجات، وزواج المتعة؛ وعمل المرأة، وحريتها، وشهادتها (شهادة الرجل مهما كان: عالماً أو جاهلاً، تعادل شهادة امرأتين)، بعدما أصبحت في بعض الدول الإسلامية، رئيسة حكومة، ووزيرة، ونائبة، وقاضية وضابطة، ومديراً عاماً، وسفيرة، وطبيبة، ومحامية، وصحفية. . . إلخ. . وحرمانها من ميراثها أو نصابها الشرعي أحياناً، وتقليله عن طريق التحايل غالباً؛ والنفقة بين الأخوال وأولاد الأخوات، قياساً على حق التوارث بينهم؛ ووجوب الحج أو عدمه على المكلفين القادرين في مجتمع يعج بالفقراء والمحتاجين (صدور فتوى هذا العام من العلماء في العراق، تسقط فريضة الحج على العراقيين القادرين، من أجل مساعدة المحتاجين)، والإفادة من ملايين الأضحيات، بتعليبها، لتوزيعها على فقراء المسلمين الذين يموت بعضهم جوعاً، والإفطار في رمضان عند السفر في الطائرة أو السيارة، ورؤية الهلال في رمضان. . . إلخ.

. . . وأهل الكتاب، هل هم موحدون أم لا؟ وإذا لم يكونوا موحدين، لأنهم انحرفوا فيما بعد عن التوحيد وشوهوا صورة الله، فهل يجوز زواج المسلم منهم، يا ترى؟

. . . ثم ما هو حكم المسلم المؤمن الذي يقوم بالسرقة مضطراً لسد أوده وإمساك رمقه؟

سنأخذ هذه النقطة بالذات، ونفصّل فيها بعض الشيء، توضيحاً لرؤيتنا في الاجتهاد.

إننا نرى، استناداً إلى مبدأ: **«وجوب الحفاظ على النفس والحياة»**، وإلى قاعدة: **«الضرورات تبيح المحظورات»**، أن المسلم المؤمن الجائع المضطر، ـ في ظل الدولة الإسلامية ـ، الذي لم يعد يستطيع تحمل جوعه وعطشه، والذي يخاف على نفسه الهلاك أو التلف من الجوع والعطش، إذا أقدم على سرقة ما يمسك به رمقه من الطعام والشراب، فلا إثم عليه. حتى إننا نرى أن مالك الطعام والشراب، ـ سواء كان كافراً محارباً أو غير محارب، أو مسلماً بالهوية والاسم، لا بالفعل والعبادة والعمل ـ إذا حجب عن السائل المؤمن سؤلته أو حاجته القليلة من الطعام والشراب، التي تسد أوده مؤقتاً، وتحفظ له حياته،

فإن للسائل المضطر، ـ في مكان بعيد عن العمران، مثلاً ـ، الذي سُدّت جميع السبل الشرعية في وجهه، والذي لم يعد بقادر على تحمل جوعه وعطشه، أن يأخذ حاجته من ذلك عنوة، ولو أدى به الأمر إلى العراك، ـ بالأيدي، مثلاً ـ، مع صاحب الطعام والشراب، الذي هو بعيد عن الإيمان والإسلام، حتى ولو كان مسلماً بالهوية، وأدى هذا العراك إلى قتله خطأ عن غير قصد أو عمد، بوقوعه مثلاً، على رأسه على حجر نافر في الأرض.

والسؤال الذي يُطرح هو: فيما إذا كان الجائع المضطر، القاتل خطأ عن غير عمد، آثماً أم غير آثم. وما هي عقوبته إذا كان آثماً؟

جاء في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة، وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله وكان الله عليماً حكيماً﴾[1].

ومعناه أن الله تعالى يميز بين ثلاثة أنواع من القتل خطأ للمؤمن:

١ ـ قتل مسلم مؤمن من قوم مؤمنين. وعلى القاتل المؤمن:

أ ـ عتق رقبة مؤمنة بالله ورسوله. وهذا العتق يمثل إحياء لنفس «أماتتها العبودية» مقابل نفس «أماتها القتل».

ب ـ دفع دية كاملة لأهل المقتول أو أوليائه، إلا إذا عفوا أو تصدقوا بالدية على القاتل لسبب ما. . .

والدية الشرعية تقدر حالياً بثلاثة آلاف وخمسمائة وتسعة وعشرين (٣٥٢٩) غراماً من الذهب.[2]

٢ ـ قتل مسلم مؤمن من قوم اعداء ومحاربين للمسلمين. وعلى القاتل المؤمن:

أ ـ تحرير رقبة مؤمنة بالله ورسوله فقط، دون دفع أية دية لأهله الكافرين المحاربين للإسلام، لكي لا يتقووا بها على محاربة المسلمين، ولكون الكافر لا يحق له أن يرث المسلم.

٣ ـ قتل مسلم مؤمن من قوم كفرة، ولكن بينهم وبين المسلمين عقد صلح وعهد مسالمة. وعلى القاتل المؤمن:

أ ـ دفع دية كاملة لأهل المقتول أو أوليائه.

ب ـ عتق رقبة مؤمنة بالله ورسوله.

كما أنه يميز بين القاتل ـ عن خطأ ـ الموسر القادر على دفع الدية، والكفارة (عتق رقبة)، وبين القاتل الفقير الذي لا يملك الوسائل المادية: رقبة مؤمنة، دية، التي تمكنه من دفع ثمن قتله خطأ، وفي

---

(١) سورة النساء، آية: ٩٢.

(٢) انظر، محمد جواد مغنية، التفسير الكاشف، م ٢ (سورة النساء)، ص ٤٠٧.

هذه الحال، عليه أن يكفر عن فعلته بصيام شهرين متتابعين، دون توقف أو تفريق.

مع الإشارة إلى أن بعض المفسرين، يرى أن القاتل إذا كان عاجزاً عن دفع الدية، فإن على أهله وذويه من الذكور العقلاء: كالأب، والجد، والأخوة، والأعمام، وأولادهم، دفعها بالنيابة عنه، إلى ذوي المقتول، إلا إذا شاء هؤلاء أن يسقطوها عن القاتل أو يتصدقوا بها عليه. وكذلك، إذا كان عاجزاً عن صيام شهرين متتابعين، فعليه إطعام ستين مسكيناً، وذلك استناداً إلى الآيتين ٣ ـ ٤ من سورة المجادلة:

﴿والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا ذلكم توعظون به والله بما تعلمون خبير. فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسا. فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً ذلك لتؤمنوا بالله ورسوله وتلك حدود الله وللكافرين عذاب أليم﴾.

ومن خلال الآيتين: ٩٢ ـ ٩٣ من سورة النساء، نلاحظ أنهما لم تتعرضا إلا لقتل المؤمن مؤمناً آخر، خطأ. أما قتل المؤمن كافراً، غير محارب فعلياً ولا مسالم بعقد صلح وعهد مهادنة، عن خطأ، فلم تتعرضا له. ويمكن القول، استناداً إلى مجمل الآيتين ومعناهما، أن قتل المؤمن كافراً غير محارب فعلياً ولا مسالم بعقد أو عهد، خطأ، ليس عليه شيء، أو على الأقل، وفي أحسن الأحوال، ليس عليه دية، أسوة بالقتل الخطأ للمؤمن من قوم كفرة.

وتأسيساً على هذا، فإن المؤمن الجائع المضطر ـ في ظل الدولة الإسلامية ـ الخائف على نفسه من التلف أو الهلاك، الذي أخذ عنوة من الكافر غير المحارب ولا المسالم، مقدار حاجته التي تحفظ له مؤقتاً حياته لتدبير أمره ـ لا إثم عليه، حتى ولو أدى ذلك الأمر إلى مقتله، على غرار المسلم بالهوية والاسم لا بالفعل. ولنا على ذلك الأدلة الآتية:

أولاً ـ من القرآن:

يقول الله تعالى في كتابه الكريم:

١ ـ ﴿وأما السائل فلا تنهر﴾[١].
ومعنى ذلك، أنه يجب على المسئول القادر ألا يرد سائلاً محتاجاً، خائباً، ولا يزجره.

٢ ـ ﴿وبالوالدين إحساناً وبذي القربى واليتامى والمساكين والجار ذي القربى والجار الجنب والصاحب بالجنب وابن السبيل وما ملكت أيمانكم إن الله لا يحب من كان مختالاً فخوراً. الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل ويكتمون ما آتاهم الله من فضله وأعتدنا للكافرين عذاباً مهيناً﴾[٢].
ومعنى ذلك، وجوب البر ـ سواء بالمال، أو الإقراض، أو قضاء الحاجات، أو المشورة... إلخ ـ بالوالدين، والأقارب، واليتامى، والفقراء، والعاجزين، والجيران، ورفاق السفر، والمسافرين المنقطعين عن أهلهم ومالهم، والرق... لأن الله لا يحب

---

(١) سورة الضحى، آية: ١٠.

(٢) سورة النساء، آية: ٣٦ ـ ٣٧.

المختالين، الذين يترفعون على أقاربهم الفقراء، وجيرانهم المساكين، وأصحاب الحاجات، ولأنه لا يحب البخل ولا الناس البخلاء، الذين يبخلون بمالهم على المحتاجين، ويشجعون غيرهم على البخل، ويخفون نعم الله عليهم، من: مال، وعلم. . . وهم كالكافرين.

وإذاً، فالمسلم البخيل الذي يبخل بالقليل القليل من ماله، وطعامه، وشرابه، الذي يحفظ حياة المؤمن المهددة بالموت جوعاً أو عطشاً، هو كالكافر، سواء بسواء.

٣ ـ ﴿ولا تحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله من فضله هو خير لهم بل هو شر لهم سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة. . .﴾[١].

ومعنى ذلك، أن الذين يبخلون بمالهم وبما عندهم على الفقراء، والمحتاجين، وأبناء السبيل. . . إلخ، فإن بخلهم سيكون شراً لهم، ووبالاً عليهم في الآخرة.

٤ ـ ﴿من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلا مثلها وهم لا يظلمون﴾[٢].

ومعنى ذلك، أن من فعل الخير وتصدق، فله عند الله، عشرة أضعاف ما قام به من خير وصدقة.

٥ ـ ﴿وآتي ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ولا تبذر تبذيراً﴾[٣].

ومعنى ذلك، «أمر» بصلة القرابة، و«أمر» بالإحسان إلى المسكين، و«أمر» بإكرام الضيف، وعابر السبيل.

وثمة آيات أخرى، كثيرة، تذم البخل والبخلاء، وتحث على البرّ والإحسان لذوي القربى والمساكين وابن السبيل والسائلين[٤].

ثانياً ـ من السنة النبوية:

عن الرسول (ص):

١ ـ «ما بات مسلماً وجاره جوعان». «ما آمن بي من بات شبعاناً وجاره جائع».

٢ ـ «إن الله رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»[٥].

٣ ـ وعنه أيضاً: «عن أبي هريرة، قال: «جاء رجل إلى النبي (ص)، فقال: هلكت يا رسول الله، قال: وما أهلكك؟ قال: وقعت على امرأتي في رمضان، فقال: هل تجد ما تعتق رقبة؟ قال: لا، قال: فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟ قال: لا، قال: فهل تجد ما تطعم

---

(١) سورة آل عمران، آية: ١٨.

(٢) سورة الأنعام، آية: ١٦٠.

(٣) سورة الإسراء، آية: ٢٦.

(٤) انظر مثلاً: سورة البقرة، آية ١٧٧. وكذلك سورة المدثر، آية ٤٢ ـ ٤٤، حيث يقرن الله تعالى إطعام المسكين بوجوب الصلاة.

(٥) أخرجه ابن ماجه في سننه، ورواه الطبراني في الكبير.

ستين مسكيناً؟ قال: لا، ثم جلس. فأتى النبي (ص) بفرق فيه تمر، فقال: تصدق بهذا. فقال: أعلى أفقر منا؟ فما بين لابتيها أهل بيت أحوج إليه منا، فضحك النبي (ص) حتى بدت أنيابه، ثم قال: اذهب فاطعمه أهلك»»[1].

ثالثاً ـ من سنّة الصحابة:

١ ـ يروي البيهقي عن عمر بن الخطاب، أنه «رفع إليه امرأة قتلت زوجها، فقال لها: ما حملك على قتله؟ فقالت: إني امرأة صغيرة السن وقد زوجني أبي كرهاً عليّ، فلما عجزت عن التخلص منه، غلبتني نفسي فرضخت رأسه بحجر رحى، فمات. فأمر ظاهراً بقتلها، ثم أسر إلى بعض أهلها أن تختفي أو تهرب»[2].

٢ ـ وعن عليّ بن أبي طالب «أتي عمر بامرأة أجهدها العطش، فمرت على راع فاستسقته، فأبى أن يسقيها إلا أن تمكنه من نفسها، ففعلت. فشاور الناس في رجمها، فقال علي: هذه مضطرة إلى ذلك، فخل سبيلها»[3].

٣ ـ وعن عمر بن الخطاب، أنه أسقط حدّ السرقة «للضرورة» في عام المجاعة، وذلك بناء على أن السرقة من الجائعين بغاية حفظ الحياة، وحفظ الحياة مقدم على حفظ المال.
«أسقط عمر بن الخطاب الحد عن السارق عام المجاعة، وهذه المسألة تدخل تحت قاعدة الضرورة التي أجمع المسلمون على اعتبارها وترتب الأحكام عليها... ويمكن القول بأن عدم القطع هنا يرجع إلى نص هو قول رسول الله (ص): «أدرءوا الحدود بالشبهات»»[4].

وكذلك إحالته حدّ السرقة من قبل الموالي الجياع، على سادتهم، الذين يضطرونهم إلى السرقة لإشباع بطونهم. فقد جيء له بفتيان ـ من بني مُزينة ـ سرقوا ناقة وذبحوها وأكلوا لحمها، واعترفوا بذلك. فنظر في وجوههم، فرأى هزالاً بادياً، فسأل عن سيدهم، فعرف بأنه عبد الرحمن بن حاطب بن أبي بلتعة، فأرسل يستدعيه. وعندما حضر، أنبه تأنيباً شديداً، قائلاً له: «لقد هممت أن أقطع أيدي هؤلاء لولا ما أعلمه من أنكم تدئبونهم وتجيعونهم حتى إن أحدهم لو أكل ما حرم الله عليه لحل له». ثم حكم عليه بأن يؤدي لصاحب الناقة، ثمانمائة درهم، علاوة على ثمنها، الذي طلبه صاحبها، وهو أربعمائة درهم، وذلك تأديباً له على الذنب الذي ألجأ عبيده الجياع إلى ارتكابه[5].

ومن خلال النظر ملياً في الآيات: ٣٦ ـ ٣٧ و٩٢ من سورة النساء، والآية ١٠ من سورة الضحى، وسائر الآيات، ومعرفة معانيها، والفهم الجيد لسنة الرسول والصحابة، يمكن أن نتبين فيما إذا كان المؤمن الفقير الجائع المضطر، الذي قتل خطأ عن غير عمد، كافراً، أو مسلماً بالاسم والهوية لا

---

(١) بلوغ المرام من أدلة الأحكام، ص ١٣٦، رقم الحديث: ٦٩٥ (عن محمود محمد الطنطاوي، أصول الفقه الإسلامي، ص ٢٤٣).

(٢) عبد العزيز بنعبد الله، معلمة الفقه المالكي (عن لوامع الأنوار القدسية للشعراني، ج ٢، ص ٤٥).

(٣) عباس العقاد، عبقرية الإمام، ص ١٥٨.

(٤) مدخل الفقه الإسلامي، ص ١٠٩.

(٥) عباس العقاد، الديمقراطية في الإسلام، ص ١٣٥.

بالفعل، بغاية حفظ حياته وإمساك رمقه مؤقتاً، آثماً أو غير آثم، ومعرفة عقوبته إن كان آثماً.

عن إبن قدامة الحنبلي: أنه إذا اضطر إنسان إلى طعام لغيره ليس مضطراً إليه، لزمه بذله للمضطر. فإن امتنع، فللمضطر أخذه عنوة، حتى لو احتيج في ذلك إلى القتال. فإن قتل فهو شهيد، وعلى قاتله الضمان، وإن آل أخذه إلى قتل صاحبه، فدمه هدر، لأنه ظالم بقتاله[1]. وعن الأذرعي الشافعي: أن للمضطر إلى الطعام قهر الممتنع عن بذله حتى لو كان محتاجاً إليه في المستقبل. فإن قتله، فلا قصاص عليه، ولا دية؛ وإنما يقتص له إن قتله الممتنع، لأنه لم يتعد، بخلاف الممتنع[2]. وعن إبن حزم الأندلسي: من كان عنده فضلة من طعام ولم يغثْ مسلماً جائعاً، لم يرحمه الله بدون شك، وحلّ للمسلم المضطر أن يقاتله لأخذ حاجته عنوةً. فإن قُتل، فعلى قاتله القصاص، و «إن قتل المانع، فإلى لعنة الله، لأنه منع حقاً... ومانع الحق باغٍ على أخيه الذي له الحق، وبهذا قاتل أبو بكر الصديق (رض) مانع الزكاة»[3].

مع الإشارة إلى أننا ما زلنا نذكر حادثة تناقلتها وسائل الإعلام المختلفة، جرت جهاراً نهاراً داخل متجر كبير لبيع المواد الغذائية بشارع المزرعة في مدينة بيروت، أيام الاقتتال اللبناني ـ اللبناني. فقد دخل رجل متوسط العمر إلى المتجر، وجمع كل حاجاته من المواد الغذائية. وأمام المحاسب أعلن صراحة أنه لا يملك من المال شيئاً، وأن عائلته تتضور جوعاً، ولن يترك المواد التي جمعها إلا مضرجاً بدمه، و... فما كان من صاحب المتجر إلا أن طيّب خاطره، وطلب منه أن يأخذ ما يريده، هدية منه له ولعائلته.

هذا مع الملاحظة، أن مجتمعاً مسلماً بكل معنى الكلمة، لا يمكن أن يشهد حالة من هذا النوع، كون الدول الإسلامية ملزمة بتوفير العمل المناسب، والحياة الكريمة اللائقة، لكل فرد، سواء كان مسلماً أو غير مسلم، يعيش في كنفها وعلى أرضها، وإلى أن المسلم الصحيح والمؤمن الحقيقي لن يمنع عن أخيه المسلم والمؤمن، حاجته الدنيا من الطعام والشراب التي تكفل له حفظ حياته، عند الضرورة الماسة أحياناً... وهو نادر الحصول نظرياً وعملياً، إن لم يكن مستحيلاً.

---

(١) المغني: ٧/٨٣٤، ٨/٦٠٢ (نقلاً عن: وهبة الرحبلي، نظرية الصورة الشرعية، ص ٢٩٣).

(٢) عن: وهبي الزحيلي، م. ن. ص. ن.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٩٤.

منهج البحث بين الفلسفة والشريعة

وقف العلماء المسلمون: الأصوليون، والمتكلمون، والفقهاء، من المنطق الأرسطي، موقفين:

ـ فريق منهم، حمل عليه وأفتى بتحريمه، قائلاً: «من تمنطق فقد تزندق»، وإن الاشتغال بالفلسفة شر، والمنطق هو المدخل إلى دراسة الفلسفة، فمدخل الشرِّ شرٌّ؛ وعلى رأسه، فضلاً عن الأشاعرة وبعض المعتزلة، محمد بن إدريس الشافعي، وأبو بكر الباقلاني، وأبو السعادات ابن الأثير، والشهرزوري المعروف بابن الصلاح، وأبو سليمان السجستاني، و القشيري، و الطرطوشي، و ابن تيمية، الذي وضع كتاباً سماه: **نصيحة أهل الإيمان والرد على منطق اليونان**، لخصه السيوطي في كتاب بعنوان: **جهد القريحة في تجريد النصيحة**، وابن قيم الجوزية... إلخ.

ـ و فريق آخر، انتصر له، وعلى رأسه فضلاً عن فلاسفة الإسلام ـ الكندي، و الفارابي، و ابن سينا، و إخوان الصفا، و ابن رشد... إلخ، عبدالله بن المقفع، وابنه محمد، وفخر الدين الرازي، ونصير الدين الطوسي، وابن حزم الأندلسي، و الغزالي، الذي كان يقول: «من لا معرفة له بالمنطق لا يوثق بعلمه». و «إن من لا يحيط بالمنطق فلا ثقة بعلومه أصلاً»[1].

وقد يعود السبب لتحمس بعض المسلمين للمنطق الأرسطوطاليسي، هو إعجابهم الشديد بالتراث الإغريقي بعامة، وبالميتافيزيقا الأرسطية بخاصة. وهكذا لم يكن لهم بدّ من تبني مناهج البحث الإغريقية نفسها، لا سيما وأن الميتافيزيقا الأرسطية تقوم أصلاً على علم المنطق، الذي ابتدعه أرسطو نفسه، ولا يمكن الفصل بينهما. حتى إنه يمكن القول: إن الفلاسفة المسلمين كانوا امتداداً للعقل الهليني في العالم الإسلامي، وإن الوشائج التي كانت تربطهم بالإسلام وروحه، كانت واهية تماما.

كما أن السبب الذي دعا معظم المفكرين المسلمين إلى رفض المنطق الأرسطي، يعود أصلاً، إلى رفضهم للتراث الإغريقي، الذي يبعد كل البعد، سواء بمضمونه أو منهج بحثه (المنطق)، عن الشريعة الإسلامية وروحها.

مع هذا، فإننا نلاحظ نوعاً من التردد وعدم التماسك في الرأي، من لدن الفريق الرافض للتراث الهليني بعامة، ولمناهج بحثه بخاصة. ففي حين نرى مثلاً، أن الإمام الغزالي، الذي يقف من التراث اليوناني الفلسفي، موقف الناقد له، والرافض له، ولا سيما في كتابه **تهافت الفلاسفة**، حيث يرى أن خبط الفلاسفة طويل، ونزاعهم كثير، وطرقهم متباعدة، يحكمون بالظن والتخمين من غير تحقيق

---

(1) انظر، الغزالي، المستصفى، ج ١، ص ١٠.

ويقين. . . إلخ؛ نلاحظ أيضاً، أنه قد اعتبر معرفة «منطق أرسطو»، شرطاً من شروط الاجتهاد، وفرض كفاية على المسلمين؛ وأنه لا يمكن للمسلمين أن يتخلصوا من الخطأ في الاستدلال في شتى علومهم، إلا إذا تبنوا منهج البحث الأرسطوطاليسي؛ حتى إنه قد سمى كتابه في المنطق: **معيار العلم**، وسمى كتابه في الأخلاق: **ميزان العمل**؛ ونظر إلى المنطق على أنه: **علم معياري**، ميزان للحق والصواب، يقاس به التفكير، ويبين ما يجب أن يكون عليه الفكر السليم؛ بمعنى أن المنطق هو علم الفكر، أو علم التفكير الصحيح، أو قانون العقل، الذي تعصم مراعاة قواعده الذهن عن الوقوع في الخطأ، كما أن العروض ميزان الشعر، والنحو ميزان الإعراب. «(المنطق هو) القانون الذي يميز صحيح الحد والقياس عن غيره، فيتميز العلم اليقيني عما ليس يقيناً وكأنه الميزان أو المعيار للعلوم كلها»[1]. «إن المنطق كالمعيار والميزان للعلوم كلها، وكل ما لم يوزن بالميزان لا يتميز فيه الرجحان من النقصان ولا الربح من الخسران»[2]. «لا أدعي أني أزن بها (أي بقوانين العقل) المعارف الدينية فقط؛ بل أزن بها العلوم الحسابية والهندسية والطبيعية والفقهية والكلامية؛ وكل علم حقيقي غير وصفي، فإني أميز حقه عن باطله بهذه الموازين، وكيف لا وهو القسطاس المستقيم»[3].

وقد اعتبر ـ أي الغزالي ـ، أن القياس المنطقي (بالمعنى الأرسطي)، أو قياس البرهان، يوصل إلى اليقين، في حين أن قياس التمثيل، أو القياس الأصولي، أو قياس الغائب على الشاهد، لا يوصل إلا إلى الظن، لأن المقدمة الكبرى فيه ظنية. «والحكم المنقول ثلاثة: إما حكم من كلي على جزئي، وهو الصحيح اللازم، وهو القياس الصحيح، وإما حكم من جزئي واحد على جزئي واحد كاعتبار الغائب بالشاهد، وهو التمثيل. . . وإما حكم من جزئيات كثيرة على جزئي واحد، وهو الاستقراء، وهو أقوى من التمثيل. . .»[4].

كما هاجم ـ أي الغزالي ـ منهاج المتكلمين «الذي يخرج عن منطق أرسطو في أخذ المتكلمين بمقدمات مشهورة تسلموها من خصومهم، واضطرهم إلى تسليمها، لا القانون العقلي ـ وهو عنده منطق أرسطو وقضاياه، الذي يقرر أن البديهيات وحدها هي التي ينبغي تسليمها ـ ولكن مجرد شهرتها وتوافرها. . .»[5]، قائلاً: «إن أكثر أقيسة الجدليين من المتكلمين والفقهاء في مجادلاتهم وتصانيفهم، مؤلفة من مقدمات مشهورة فيما بينهم، سلموها لمجرد الشهرة، وذهلوا عن سببها. ولذا نرى أقيستهم تنتج نتائج متناقضة، فيتحيرون فيها، وتتخبط عقولهم في تنقيحها»[6].

كما أننا نلاحظ أن الفقهاء الذين وقفوا من المنطق الأرسطي موقف الرافض والناقد، يرون عكس ما يرى **الغزالي**، الذي يوصف عادة بـ«**حجة الإسلام**»، و«**عبقري العالم الإسلامي وسيد مفكريه**»، و«**المدافع الأكبر عن الشريعة**»، في وجه الفلاسفة عموماً، ولا سيما الفلاسفة اليونانيين.

---

(١) انظر: الغزالي، **مقاصد الفلاسفة**، ص ٣.
(٢) انظر: الغزالي، **ميزان العمل**، ص ٥٩ ـ ٦٠.
(٣) انظر: الغزالي، **القسطاس المستقيم**، ص ١٨٨.
(٤) انظر: الغزالي، **معيار العلم**، ص ١١٦.
(٥) انظر: علي سامي النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، ص ٧٧.
(٦) انظر: الغزالي، **معيار العلم**، ص ١٦٠.

فابن تيمية (٦٦١ ـ ٧٢٦ هـ/١٢٦٣ ـ ١٣٢٨ م) مثلاً، يرى أن اليقين في قياس التمثيل أو قياس الغائب على الشاهد، أقوى منه في قياس البرهان أو الشمول (الأرسطي)؛ لأن الحكم في الجزئي هو حكم ثابت، والجزئي هو الموجود حقيقة؛ فضلاً عن أن قياس الشمول أو البرهان، يقوم أصلاً على مقدمة أو قضية كلية مستفادة من قياس التمثيل.

والسؤال الذي يمكن طرحه هو: إذا كان قياس التمثيل الذي تحدث عنه ابن تيمية، هو نفسه القياس الأصولي أو قياس الغائب على الشاهد، وإذا كان القياس هو أحد مصادر التشريع الإسلامي بعد القرآن، والسنة، والإجماع عند أهل السنة من المسلمين دون غيرهم، على اعتبار أن المسلمين من أهل الشيعة لا يأخذون به كمصدر من مصادر التشريع؛ فمن يا ترى يعبر موقفه أو رأيه تماماً عن حقيقة هذا النوع أو المصدر من التشريع؟ هل هو الإمام الغزالي، أم ابن تيمية؟

لا شك أن جمهرة الفقهاء من المسلمين المعاصرين من أهل السنة، ـ فضلاً عن كل فقهاء المسلمين الشيعة ـ، يتشددون في رفض المنطق الأرسطي، كأداة للبحث في أمور الشريعة؛ وبالتالي، يمكن الاستنتاج، بأنهم يساندون ابن تيمية في موقفه من المنطق الأرسطي، ولكن دون الاتفاق فيما بينهم على طبيعة قياس التمثيل، أو تأييد موقف ابن تيمية منه. مع الإشارة، إلى أن قياس التمثيل، كان موضوعاً خلافياً بين الفقهاء من الأصوليين، والمتكلمين السنة في عصر الغزالي، وقبله، وبعده؛ وأن جمهور الفقهاء يقفون من الفلسفة بصورة عامة، وبخاصة الإسلامية، موقف الرافض، وذلك انسجاماً مع موقفهم في رفض المنطق الأرسطي، كمنهج بحث في أمور الشريعة. ولذا، فإن كتابة فصل جديد إلى ما يسمى بالفلسفة العربية الإسلامية، أو الفلسفة الإسلامية، لا يثير اهتمامهم على الإطلاق.

إن معظم المفكرين المسلمين المعاصرين، يميزون تمييزاً حاسماً بين الفلسفة والشريعة، ولا يرون أن ثمة قاسماً مشتركاً بينهما. فهنالك فرق كبير بين منطق الفلسفة، ومنطق العقيدة؛ بين منهج الفلسفة، ومنهج العقيدة؛ بين أسلوب الفلسفة، وأسلوب العقيدة. إن لغة الفلسفة تختلف عن لغة العقيدة، ومن الخطأ أن نخلط بينهما. فالفلسفة والعقيدة،عالمان غريبان عن بعضهما البعض، ولا يمكن أن يلتقيا على الإطلاق، لأنه لا علاقة جامعة بين الاثنتين. فأسلوب الفلسفة أسلوب منطقي معقد جاف، يخاطب العقل وحده، معتمداً لغة خاصة، ومصطلحات خاصة، لا يدركها إلا قلة من الناس؛ في حين أن العقيدة، تعتمد الوضوح والبساطة، وتتوجه مباشرة إلى وجدان كل شخص وعقله، لتروي ظمأه إلى معرفة الكون والعالم. ونحن لا نعرف الحقيقة بالعقل وحده، ولكننا نعرفها بالقلب أيضاً، على حد قول ديكارت، وبسكال، الفيلسوفين الفرنسيين المعروفين.

لذا، فإن معالجة موضوعات العقيدة باستخدام منهج الفلسفة، الذي يقوم على المنطق ـ الحد والبرهان ـ غلط جوهري. فهناك ارتباط وثيق بين طبيعة الموضوع المعالَج، وطبيعة المنهج المستخدم. إن الموضوع المعالج يتأثر حكماً بالمنهج المعالِج، وقد تتغير حقيقته إذا عولج بواسطة منهج غريب عن طبيعته. والفلاسفة المسلمون بنظر المفكرين المسلمين المعاصرين المحافظين، لم ينتبهوا إلى انحرافهم عن المفاهيم الإسلامية الصحيحة، عندما عالجوا موضوعات الإيمان بلغة الفلسفة المستفادة من اليونان. والطريق السليم لتجنب الوقوع في مهاوي الفلسفة، هو أن نبحث في أمور العقيدة، بأسلوب العقيدة نفسها؛ وإذا ما فعلنا ذلك، فإننا لن نرى من أنفسنا بعد ذلك ميلاً إلى الفلسفة، ولا حاجة إلى

مناهجها. ثم إن الفلسفة لا تختلف عن العقيدة من حيث الأسلوب أو منهج البحث فقط، وإنما تختلف عنها أيضاً من حيث الفائدة العملية الحاصلة منها. فإذا كانت المعرفة الصحيحة هي التي يمكن أن تترجم إلى أعمال محسوسة، أو إلى حركة حية نشطة تدفع الإنسان إلى العمل لأجل تنمية الحياة وخير الإنسان، فإن هذه المعرفة، ليست خاصية الفلسفة، وإنما هي خاصية العقيدة. ويكفي أن نذكر ما كانت عليه البشرية، وما كان عليه العرب من تنابذ وتنازع قبل مجيء الإسلام، حتى ندرك الدور العظيم الذي لعبته العقيدة الإسلامية في بناء الأمة العربية، والأمة الإسلامية، والحضارة العربية الإسلامية الإنسانية، سواء على صعيد الأخلاق، أو العلم، أو الحضارة المادية البحتة.

إن العلم بالرغم من تقدمه الهائل، لا يعرف حتى اليوم حقيقة الإنسان، ولا مصيره، ولا تكوينه. والإنسان لم يزل بالنسبة إلى العلم، لغز الكون الأكبر؛ في حين أن الدين يقدم صورة واضحة لأصل الإنسان، وتكوينه، ومصيره، والغاية من وجوده. وكما أن العلم المعاصر اليوم، هو ثمرة «العقل الوثني»، البعيد عن الإسلام، والرؤيا الإسلامية الصحيحة، بنظر المفكرين المسلمين المعاصرين المحافظين، فكذلك كانت الفلسفة الإسلامية، وعلم الكلام، في نظرهم، نتاج التأثر بـ «العقل الوثني» اليوناني. وبالتالي، فإن ما يسمى بالفلاسفة المسلمين، والمتكلمين المسلمين، وقعوا في خطأ فادح، هو خطأ «العقل الوثني»، الذي هو أبعد ما يكون عن روح الإسلام، وتعاليم الإسلام. ولذا، فبدلاً من أن يدافع الفلاسفة المسلمون، والمتكلمون المسلمون، عن العقيدة الإسلامية، بأسلوب العقيدة نفسها، شغلوا بمحاولة التوفيق بين الحكمة والشريعة، مستخدمين أسلوب الحكمة أو الفلسفة في البحث في أمور العقيدة. وهكذا، فبدلاً من أن يحفظوا للإسلام أصالته، فإنهم شوهوا العقيدة الإسلامية، وذلك منذ اللحظة التي استخدموا فيها نماذج الفكر الإغريقي في مباحثهم.

وباختصار، ينبغي بنظر المفكرين المسلمين السلفيين، التخلي جملة وتفصيلاً عن كل ما يمت بصلة إلى الفلسفة وعلم الكلام، والإقبال على القرآن لنعيش وفق تصوراته، ونتدارسه كما هو، بدون مواقف وأفكار فلسفية مسبقة، لأنه كتاب الله الذي يرسم بالمعارف الصحيحة، الطريق الصحيح للناس. أما المنهج الذي يجب استخدامه في دراسة هذه العقيدة فهو منهج: «التفسير والتصوير». يجب أن نتتبع القرآن عن كثب، ونبسط تصوره للكون دون تشويه. ليس علينا أن نهتم بتفنيد مزاعم «الخصم»، ورفضها، وذلك حتى لا نقع في أحابيله، ونستخدم مناهجه. أما الدور الذي ينبغي على العقل أن يلعبه في هذا المنهج التفسيري، فهو محدود جداً، لأن عليه أن يكون مقيداً بالنص القرآني نفسه. إن الإسلام لا يعادي العقل، ولا يعادي العلم أو العلماء على الإطلاق. فالعقل هبة من الله، إنما ليس هنالك من عقل بشري واحد لدى جميع الناس. العقل متعدد. من هنا احتمال الوقوع في الخطأ في التحليل. وحتى يصار إلى تجنب الوقوع في الخطأ، على العقل أن يبقى قريباً من النص القرآني، الذي يعين حدوده. وبمراعاة هذا الشرط، يقوم التفاهم وتنعقد أواصر الانسجام بين العقل الإنساني والعالم الخارجي. يقول الله تعالى في كتابه الكريم: ﴿وما أوتيتم من العلم إلا قليلا﴾[1]. ﴿والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾[2]. ﴿يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا﴾[3]. ﴿ويسألونك عن الروح

---

(١) الإسراء، آية: ٨٥.

(٢) البقرة، آية: ٢١٦.

(٣) الروم، آية: ٧.

قـل الـروح من أمـر ربي ومـا أوتيتم من العلم إلا قليـلا﴾[1]. ﴿. . . إنمـا يخشى الله من عبـاده العلماء. . .﴾[2]. «. . . والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا. . .»[3].

لكن السؤال الذي يمكن طرحه أيضاً هو: إذا كان منهج «التفسير والتصوير»، كافياً لتقريب الشريعة من الأذهان، فهل هو كافٍ للبحث في أمور الشريعة، واستخراج الأحكام الشرعية والقوانين التفصيلية منها، لمسايرة الأوضاع المستجدة في المكان والزمان؟ لا نعتقد ذلك. . . ولهذا، فإن السؤال المتعلق بطبيعة مناهج البحث في الشريعة عند جمهور المسلمين من أهل السنة، ولا سيما الجانب المتعلق منه بقياس الغائب على الشاهد، أو القياس الأصولي، لا يزال مطروحاً.

يمكن القول إن علم أصول الفقه بالنسبة إلى الشريعة، يماثل علم المنطق بالنسبة إلى الفلسفة. فإذا كان المنطق كناية عن مجموعة القواعد والقوانين التي تجنب مراعاتها الوقوع في الخطأ في التفكير، فإن علم أصول الفقه الذي هو بمثابة المنطق الإسلامي، هـو أيضاً كناية عن مجموعة القواعد التي تجنب مراعاتها الخطأ في الاستدلال على الأحكام الشرعية، أو استنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية. وهكذا فعلم الأصول، هو المنطق الفقهي أو الشرعي، بإزاء المنطق الفلسفي. والسؤال الذي يطرح نفسه بدوره هو: هل ثمة علاقة ما بين المنطق الفقهي، أو القياس الشرعي، والمنطق الفلسفي، أو القياس الفلسفي؟ وهل يا ترى نلحظ أثراً للمنطق الفلسفي في المنطق الفقهي؟

يمكن رد بدايات علم أصول الفقه إلى عصر النبي، والصحابة أنفسهم. فالزركشي في كتابه، **البحر المحيط**، يقول: «إن الصحـابة تكلمـوا في زمن النبي في العلل»[4]. و ابن خلدون يرى في مقدمته، «إن كثيراً من الواقعات (قاسها الصحابة) بما ثبت، وألحقوها بما نص عليه بشروط في ذلك الإلحاق. . . وصار ذلك دليلاً شرعياً بإجماعهم عليه، وهو القياس»[5].

وقـد بلغ منهج أصـول الفقه وضمنـه القياس الفقهي، أوجـه مع أبي حنيفـة النعمان (٨٠ ـ ١٥٠ هـ/ ٦٩٩ ـ ٧٦٧ م)، الذي أقام الأصول على الفروع، بحيث كان يذكر في كل حكم فقهي، الأصل الفقهي الذي خرج عنه أو انبثق منه.

ولكن أول محاولة جدية لوضع قواعد خاصة بطرق الإسناد، وعدالة الرواة، ولوضع القواعد المتعلقة بالفقه، كعلم مستقل، أو منهج أصولي كامل منظم، يحدد الطرائق التي ينبغي على الفقيه أن يسلكها لاستنباط الأحكام الشرعية ، تعود إلى محمد بن إدريس الشافعي (٧٦٧ ـ ٨١٩ م)، الذي وضع رسالة في أصول الفقه تسمى بـ **الرسالة**. وفي هذا الصدد، يقول الرازي: «كان الناس قبل الشافعي، يتكلمون في مسائل أصول الفقه، ويستدلون ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون كـلي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة، وفي كيفية معارضتها وترجيحها، فاستنبط الشافعي علم أصول

(١) الإسراء، آية: ٨٨.
(٢) فاطر، آية: ٢٨.
(٣) آل عمران، آية: ٧٠.
(٤) ج ٥، ص ٢٦ (عن كتاب، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص ٦٧).
(٥) ص ٣١٨.

الفقه، ووضع للخلق قانوناً كلياً يرجع في معرفة مراتب أدلة الشرع إليه»[1] .

والشيء الجدير بالذكر، للأهمية، هو أن الشافعي قد تحدث عن القياس الأصولي أو الفقهي، واعتبره ظنياً؛ كما تحدث أرسطو عن التمثيل، واعتبره ظنياً، أيضاً[2]. وهذا قد يطرح بدوره السؤال: فيما إذا كان الشافعي، الذي يبدو أنه كان عارفاً للغة اليونانية، ومطلعاً على المنطق الأرسطي، قد تأثر في رسالته، بالمنطق الأرسطوطاليسي، أم لا؟[3].

يمكن القول: إن الشافعي قد هاجم منطق أرسطو، إلى حد أنه ذهب إلى تحريم تعلمه. ولهذا يرى البعض، أنه لا صلة البتة بين القياس الفقهي الظني أو الاحتمالي، كما تحدث عنه الشافعي، وبين قياس التمثيل الأرسطي الظني؛ وذلك لأن القياس الفقهي يتصل بالمبدأ الفقهي العام، الذي يقرر أن الأحكام الفقهية هي ظنية في الأصل، ولا دخل لليقين فيها، وهو يصبح ـ أي القياس الفقهي ـ يقينياً، إذا ما قام على مسائل يقينية. ويرى هذا البعض أيضاً، أن علم أصول الفقه بعد الشافعي، قد انقسم إلى قسمين: «علم الأصول الفقهي، وعلم الأصول الكلامي. وفي كلا القسمين، لم يتأثر أيضاً بمنطق أرسطو، حتى أتى القرن الخامس، فمزج المسلمون المنطق الأرسططاليسي بالأصول، وبهذا انتهى أو كاد ينتهي تفكير المسلمين المبدع في المنطق. . . وقد اصطلح متأخرو الأصوليين على ردّ طرق البحث الأصولية إلى المنطق اليوناني؛ والغاية من هذه المحاولة، هي القضاء على أي اعتراض يوجه إلى حركة مزج منطق اليونان ـ وأرسطو على الخصوص ـ بعلوم المسلمين، بدعوى أن متقدمي الأصوليين والمتكلمين لجأوا هم أنفسهم إلى ما يشبه المنطق، أو ما يمكن رده إلى المنطق اليوناني. . .»[4].

ولكن بالرغم من مهاجمة الشافعي للمنطق الأرسطي، وبالرغم من التباين ما بين المنطق الفقهي الشرعي، والمنطق الأرسطي، ولا سيما من حيث نظرتها إلى الحد، فإننا نلحظ إلى حدّ ما. . .، تماثل القياس الفقهي الأصولي، أو قياس الغائب على الشاهد كما تحدث عنه الشافعي، مع التمثيل الأرسطي، من حيث أن كليهما قياس من جزئي إلى جزئي.

وفي أواسط القرن الخامس الهجري، نرى أن المتكلمين والفقهاء المسلمين على اختلافهم، يستخدمون المنطق الأرسطوطاليسي في علومهم ومباحثهم، وذلك تحت وطأة آراء متكلم أهل السنة المشهور، أبي حامد الغزالي (٤٥٠ ـ ٥٠٥ هـ)، الذي اعتبر المنطق الأرسطي، منهج البحث الوحيد الموصل إلى اليقين، وذلك في جميع فروع المعرفة الإنسانية. فهو يقول في كتابه: **المنقذ من الضلال**: «وأما المنطقيات فلا يتعلق شيء منها بالدين، نفياً وإثباتاً، بل هي النظر في طرق الأدلة والمقاييس، وشروط مقدمات البرهان، وكيفية تركيبها؛ وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبه. وإن العلم إما تصور، وسبيل معرفته الحدّ؛ وإما تصديق، وسبيل معرفته البرهان؛ وليس في هذا ما ينبغي أن ينكر، بل هو (من) جنس ما ذكره المتكلمون وأهل النظر في الأدلة، وإنما يفارقونهم بالعبارات

---

(١) انظر: الرازي، مناقب الشافعي، ص ٩٨ ـ ١٠٢.

(٢) انظر: الشافعي، الرسالة، ص١٢٣.

(٣) انظر: مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٢٤٥.

(٤) انظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص ٧٤، ٩٨.

والاصطلاحات، وبزيادة الاستقصاء في التعريفات والتشعيبات. . .»[1].

وقد تبنى الغزالي على غرار الإمام الجويني، المفهوم الأرسطي للحد، الذي يعني ماهية الشيء وحقيقته، بدلاً من التعريف الأصولي للحد، الذي لا يعني سوى تفسير الشيء وتمييزه من غيره، دون السعي إلى معرفة حقيقته وماهيته، نظراً لصعوبة التوصل إلى معرفة كنه الشيء. وهكذا «يعلن الغزالي يقينية المنطق، وأنه قانون عام يشترك فيه النظار، ويتخلص نهائياً من أدلة المسلمين أي من المنطق الإسلامي الذي ساد الدراسات الإسلامية الفكرية من قبله»[2].

مع الإشارة إلى أن الغزالي، الذي ختم حياته بالتصوف، يبدو وكأنه قد تراجع عن اعتباره المنطق موصلاً إلى اليقين في الإلهيات، زاعماً أن الطريق الموصل إلى الحقيقة، هو الكشف الصوفي، والذوق، وليس غير ذلك. وهذا معناه، رفض للمنطق بعامة، سواء كان منطقاً أرسطياً، أو منطقاً أصولياً. فهو يقول في آخر كتبه، المنقذ من الضلال:

«نعم لهم نوع من الظلم في هذا العلم، وهو أنهم (أي الفلاسفة) يجمعون للبرهان شروطاً يعلم أنها تورث اليقين لا محالة، لكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية، ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط، بل تساهلوا غاية التساهل». «وأما الإلهيات: ففيها أكثر أغاليطهم، فما قدروا على الوفاء بالبراهين على ما شرطوه في المنطق، ولذلك كثر الاختلاف بينهم فيها». «إني علمت يقيناً أن الصوفية: هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق، بل لو جمع عقل العقلاء وحكمة الحكماء، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء، ليغيروا شيئاً من سيرهم، وأخلاقهم، ويبدلوه بما هو خير منه، لم يجدوا إليه سبيلاً، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم، مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به. . .»[3].

وبذلك ننتهي مع الغزالي، إلى طريقين مختلفين في التوصل إلى الحقيقة: أحدهما طريق النظر، والآخر طريق الذوق.

ولكن ماذا حصل بعد الغزالي، وبعد القرن الخامس الهجري؟

لقد تابع بعض علماء أصول الفقه والكلام، دعوة الغزالي[4] إلى تعلم المنطق الأرسطي، وكانوا يستخدمونه في مباحثهم الفقهية والكلامية، وأبدعوا أبحاثاً جديدة في الألفاظ، وتكلموا على الحدود بإسهاب. «وتغلغل المنطق الأرسطاليسي في صميم المسائل الكلامية والأصولية نفسها، ونشأت عن هذا، حركة فكرية كانت شديدة الأثر في الفكر الإسلامي. فبدأ كثيرون من علماء الأصول يخرِّجون حدودهم على طريقة المنطق الأرسطاليسي، ويحاولون تحديد مصطلحاتهم على هذا الأساس،

---

(١) تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، ص ١٠٣ ـ ١٠٤.

(٢) انظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص ١٣٣.

(٣) انظر: المنقذ من الضلال، تحقيق عبد الحليم محمود، ص ١١٦ ـ ١١٧، ١٤٥؛ وكذلك المنقذ من الضلال، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، ص ١٠٥ ـ ١٠٦.

(٤) انظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص ٢٣٢.

ويضعـون لها تعـريفات واضحـة. وأدى هذا إلى رفض كثـير من تعاريف المتكلمـين والأصـوليـين الأول. . .». «أما المتكلمون أو علماء أصول الدين فبدأوا يتكلمون عن الظن في القياس التمثيلي وعن اليقين في القياس المنطقي، وأخذوا يخرجون حججهم في صورة هذا القياس الأخير. . . وأصبح قياس الغائب على الشاهد ـ وكان الصورة اليقينية للاستدلال العقلي ـ موصلاً فقط إلى الظن»[1]. مع الإشارة إلى أن الإمام الجويني (عبد الملك) الشافعي، الملقب بإمام الحرمين (١٠٢٨ ـ ١٠٨٥ م) كان قد ذهب في كتابه، **البرهان في أصول الفقه**، إلى اعتبار القياس الأصولي أو الفقهي، موصلاً إلى الظن فقط دون اليقين. وكان من أثر ذلك، أن ذهب بعض مفكري الإسلام من علماء الأصول، إلى المناداة بوجوب تعلم المنطق، كونه فرض كفاية على المسلمين، مستخدمين أقوال الغزالي: «إن من لا يحيط بالمنطق فلا ثقة بعلومه أصلاً». . . إلخ.

ولكن بعض العلماء، قام يتصدى للمعجبين بالمنطق الأرسطي، ويهاجم الغزالي بعنف، ومن هؤلاء: القشيري، و الطرطوشي (٥٢٠ هـ)، وتقي الدين أبو عمر عثمان الشهرزوري، المعروف بابن الصلاح (١١٨١ ـ ١٢٤٣ م)، الذي أصدر فتواه المشهورة، رداً على سؤال يتعلق بـدراسة المنـطق والاشتغال به: «المنطق مدخل الفلسفة، ومدخل الشرّ شرّ، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالحين وسائر من يقتدى بهم. . . وليس بالأحكام الشرعية افتقار إلى المنطق أصلاً، وما يزعمه المنطقي من أمر الحد والبرهان، ففقاقيع قد أغنى عنها الله كل صحيح الذهن، ولا سيما من خدم نظريات العلوم الشرعية. ولقد تمت الشريعة وعلومها، وخاض في بحر الحقائق والدقائق علماؤها، حيث لا منطق ولا فلسفة ولا فلاسفة. ومن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها فقد خدعه الشيطان. . .»[2]. وذاع القول المشهور: «من تمنطق تزندق»[3].

ووقف تقي الدين أبو العباس، أحمد بن تيمية (٦٦١ ـ ٧٢٦ هـ/ ١٢٦٣ ـ ١٣٢٨ م) موقف المؤيد لابن الصلاح، فقام يهاجم بشدة منطق اليونان والمؤيدين له، كابن النوبختي، ونجم الـدين القزويني، وقطب الدين الرازي، ويثبت بالعقل والشرع معاً، عدم صحة قوانينه، متبنياً آراء المتكلمين الأشاعرة «وقد وجد الملجأ فيهم وما أكثر ما هاجمهم بدون معرفة وبدون تعمق»[4]. وهكذا عاد ابن تيمية، إلى رأي المتكلمين والأصوليين القائلين بأن القياس الفقهي أو قياس الغائب على الشاهد، هو الموصل إلى اليقين، وأن قياس التمثيل الأرسطي لا يفيد إلا الظن. وقد شدد ابن تيميـة كما فعـل سابقوه، على أن المنطق الأرسطي وليد اللغة اليونانية ومتصل بها، وهو يناسب طبيعتها دون العربية؛ ومن الغباوة والجهل أن يستخدمه المسلمـون في علومهم، أو الادعاء كـما يرى البعض، أن من لا يستخدمه في أبحاثه فلا يمكن أن يوثق بعلمه؛ وأن تعلمه فرض كفاية.

إن الاستدلال عند ابن تيمية يجب أن ينبثق من القرآن، الذي هو «الميزان». فإذا عرفنا مثلاً بأن

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٤٣.
(٢) انظر: فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والعقائد، ص ٣٥.
(٣) انظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص ١٤٥.
(٤) المرجع نفسه، ص ١٨٣، ٢٠٢.

الله قد حرَّم تعاطي خمر العنب، لأسباب منها أن ذلك يصد عن ذكر الله، ويمنع من تأدية الصلاة، ويوقع المشاحنة والبغضاء بين الناس، ويُذهب العقل، ثم رأينا أنواعاً أخرى من السوائل، لها مفعول خمر العنب نفسه، حكمنا بحرمة تناول هذه السوائل أيضاً. وإذاً: فالمنطق الفقهي أو الأصولي، يقوم على مبدأين: **قانون العلية**، الذي مفاده بأن لكل معلول علة. و**قانون الأطراد في وقوع الحوادث**، ومعناه أن العلة الواحدة إذا وجدت تحت ظروف متشابهة، أنتجت معلولاً متشابهاً. فإذا كان خمر العنب مسكراً، وهو حرام، لعلة الإسكار؛ ثم وجدنا الإسكار في شراب آخر، حكمنا بتحريمه.

وقد نحا منحى ابن تيمية، تلميذه ابن قيم الجوزية (ـ ٧٥١ هـ)، والصنعاني (٨٤٠ هـ) صاحب كتاب، **ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان**، وجلال الدين السيوطي (١٤٤٥ ـ ١٥٠٥ م) صاحب كتاب، **صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام**، الذي رأى كابن تيمية، أن القرآن يخلو من أساليب الفلاسفة والمتكلمين، وفيه من البراهين العقلية، وصور الاستدلال المختلفة، ما ينأى بالمسلمين عن استخدام علمي المنطق والكلام. فهناك أسلوبان: **أسلوب اليونان والمتكلمين**، و**أسلوب القرآن**، وهو نهج الأنبياء، والأئمة، والسلف الصالح . . . إلخ. وعلى المسلمين أن يأخذوا بأسلوب القرآن، ونهجه، ويهملوا كل ما عداه جملة وتفصيلاً.

ومهما يكن من تماثل أو اختلاف القياس الفقهي كما تحدث عنه ابن تيمية، مع استدلال التمثيل الأرسطي، فالسؤال الكبير الذي يطرح نفسه دائماً هو، هل إن رأي ابن تيمية فيما يتعلق بالقياس الفقهي، يعبِّر حقيقة وبصورة مطلقة عن هذا القياس، الذي يعتبر المصدر الرابع من مصادر التشريع الإسلامي عند أهل السنة؟ وإذا كان كذلك، فماذا عن رأي الإمام الشافعي، والغزالي، والجويني، وغيرهم من جمهور الفقهاء، اليوم، الذين يرون أن القياس الفقهي يفيد غلبة الظن؟ وهل يتفقون في آرائهم مع ابن تيمية؟ وهل القياس كمصدر تشريعي إسلامي لم يعرف كذلك إلا مع ابن تيمية؟ أو أنه كان قبله بكثير؟ ولماذا هاجم ابن تيمية يا ترى، كلاً من **المعتزلة**، و**الأشعرية** و**الخوارج**، و**المرجئة**، و**القدرية**، و**الكرامية**؟ ولماذا كان معظم علماء المذاهب الثلاثة: **الحنفية**، و**الشافعية**، و**المالكية**، ولا سيما علماء الشافعية، يقفون منه ومن فتاويه، موقفاً عدائياً؟ ولماذا رماه بالزندقة، بعض علماء المسلمين، مثل، ابن بطوطة؛ وابن حجر الهيثمي، وتقي الدين السبكي، وابنه عبد الوهاب، وعز الدين ابن جماعة، وأبو حيان الظاهري الأندلسي؟ ولماذا كان مستبعداً عن مناصب التدريس والقضاء، وممنوعاً من الافتاء في فتاوى معينة؟[1]. ثم هل هنالك يا ترى غير القياس، وسيلة للبحث في الشريعة، واستخلاص الأحكام منها؟ وهل الاستحسان يعد إحدى وسائل البحث المقبولة يا ترى؟ وإذا كان كذلك، برأي أهل الحنفية من المسلمين، على اعتبار أنه استدلال بقياس خفي، فلماذا نرى الإمام الشافعي وغيره، يسقطونه من الأدلة الشرعية، ويرون فيه محاولة لاستنباط الأحكام عن طريق الهوى والتلذذ، قائلين: «من استحسن فقد شرع»[2]. «وهل مصادر الاستمداد، هي الأدلة الإجمالية

---

(١) انظر: **دائرة المعارف الإسلامية** (محمد ثابت الفندي ـ إبراهيم خورشيد ـ عبد الحميد يونس. . .) المجلد الأول، ص ١١١ ـ ١١٣.

(٢) انظر: عبد الوهاب خلاف، **علم أصول الفقه**، ص ٨٣.

الأربعة، ولواحقها؟ وقد ردّت بعض المذاهب، «الإجماع والقياس»، ورد بعض آخر منها، الاستحسان والاستصحاب، بنوعيه: المطرد والمقلوب، والعرف، وهلم جرا. . .»[1].

لا شك في أن موضوع منهج البحث في الشريعة، مسألة شائكة، ولا يمكن أن تنجلي في صفحات معدودة. ورأينا، أن منهج البحث في الشريعة، يتمثل في علم **أصول الفقه**، أو ما نسميه بـ **المنطق الفقهي الإسلامي**، الذي يتضمن: **الكتاب، السنة، الإجماع، القياس، العقل، الاستحسان، الاستصحاب، المصالح المرسلة، شرع من قبلنا، العرف، سد الذرائع، مذهب الصحابة**؛ إضافة إلى **القواعد الأصولية الفقهية المختلفة**، التي استنبطها علماء الأصول من الأدلة الشرعية، مثل: لا ضرر ولا ضرار، الأمور بمقاصدها، الضرورات تبيح المحظورات، الغرم بالغنم، المشقة تجلب التيسير، إذا ضاق الأمر اتسع، اليقين لا يزول بالشك، كل ما بني على فاسد فهو فاسد، العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني؛ وكذلك **القواعد الأصولية اللغوية**، أو **منطق الألفاظ**، مثل: العام والخاص، المطلق والمقيد، المجمل والمبين، المشترك والمرادف، المجاز والحقيقة، الكناية والاستعارة، العام المراد به الخاص، الخاص المراد به العام، الظاهر المراد به غير الظاهر، الشرط والجزاء، الاستثناء بأنواعه: المتصل، والمنفصل، والمنقطع، والعطف بنوعيه: المرتب وغير المرتب، والحروف ومعانيها. . . إلخ.

وهذا المنطق بأصوله المختلفة، يشتمل إلى حد ما. . . على مختلف مناهج البحث العلمي المعروفة حالياً، من **تاريخي**، و **استدلالي** على أنواعه: **قياسي، استقرائي، جدلي**، . . . إلخ. ولذا، فإننا نحيل القارىء إلى الكتب المتخصصة في هذا الشأن ومنها كتابنا: **الاجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام**، إذا ما أراد الاستزادة من ذلك. مع الملاحظة دائماً، أن القياس الأصولي المستند إلى قانوني: العلة، والاطراد، كمنهج بحث عند المسلمين، وكما تحدثوا عنه مطولاً ومفصلاً في مصنفاتهم، يختلف كثيراً عن القياس الأرسطي، بأنواعه المختلفة، ومنها استدلال التمثيل، رغم ما قد يكون المسلمون استفادوه من المنطق الأرسطي، والقياس الأرسطي. . . علماً أن بعض الباحثين، يرى أن علوم التفسير، والحديث، والفقه، وأصوله، قد انبثقت من علم الكلام، وقامت عليه؛ وأن علم الكلام يعتمد المنهج الجدلي، الذي يقوم على المقدمات الذائعة المشهورة، والمسلمات، دون اشتراط اليقين فيها.

* * *

وللتأكيد على أن منهج البحث الديني يختلف عن منهج البحث الفلسفي، نقول: إن العقل في المنهج الديني مقيد بالنص وحدوده؛ ومن خلال هذا القيد، للعقل أن ينظر في النص عند جواز النظر والاجتهاد فيه؛ مما يترتب عن ذلك، بشكل أو آخر، وحدة المنهج الديني. أما العقل في المنهج الفلسفي فلا يقيده شيء، وهو حر دائماً في منطلقاته واستنتاجاته، مما يترتب عن ذلك، تعدد المناهج الفلسفية والفلسفات، وتغيرها باستمرار.

---

(١) انظر: عبد الله العلايلي، **أين الخطأ؟**، ص ١١٨.

والفلاسفة والمناطقة يميزون بين أواليات منهج البحث الفلسفي البرهاني ومصادره المعرفية اليقينية، وبين أواليات غيره من مناهج البحث غير اليقينية، أو شبه اليقينية، ومنها: المنهج الديني (الفقهي)، والمنهج الجدلي (الكلامي)، والمنهج السوفسطائي، والمنهج الخطابي. . . إلخ. مع الملاحظة أن بعض الفقهاء، كابن تيمية، مثلاً، يوجهون نقداً لاذعاً لبعض أواليات منهج البحث الفلسفي، والقياس البرهاني الأرسطي[1]، ويدافعون عن أواليات المنهج الديني التي يماثل بعضها، أواليات المنهج الفلسفي اليقيني، كالمتواترات، والحدسيات، والمجربات، وقياس الغائب على الشاهد، أو قياس التمثيل، الموصل بنظرهم إلى اليقين، أكثر من قياس الشمول، أو القياس البرهاني. حتى إنهم يقولون إن قياس الغائب على الشاهد، أو القياس التمثيلي، هو أساس القياس البرهاني؛ لأن القياس البرهاني يقوم أصلاً على قضية كلية مصادرة على المطلوب، أو على قضية كلية معللة، من خلال قياس التمثيل. ثم إن العلم الحقيقي عند أرسطو، هو العلم الكلي لا الجزئي، الذي نتوصل إليه عن طريق البرهان؛ وبما أن العلم الكلي (العلم بالكليات) لا وجود له إلا في الأذهان، وليس له وجود في الواقع الحسي العيني، لأن الواقع ليس فيه إلا جزئيات، أو لا يشير إلا إلى جزئيات، فمعنى ذلك، أن العلم الكلي الأرسطي لا علاقة له بالوجود الحسي على الإطلاق.

مع الإشارة إلى أننا نلاحظ دائماً في مختلف المناهج الفلسفية والفلسفات المختلفة، تداخل المقدمات الجدلية، ، والخطابية، وحتى السفسطائية مع المقدمات البرهانية، التي تجعل تلك المناهج والفلسفات بعيدة في جزء منها، عن العقل والمعقولية (أفلاطون، ابن سينا، الغزالي. . . إلخ).

أ ـ أواليات المنهج الفلسفي (اليقيني):

١ ـ الأوليات العقلية أو البدهيات.
٢ ـ المحسوسات أو المشاهدات.
٣ ـ المجربات.
٤ ـ المتواترات.
٥ ـ الحدسيات.
٦ ـ الفطريات المعروفة بوسط لا بنفسها.

١ ـ الأوليات العقلية:

وهي القضايا البدهية التي يصدقها العقل لذاتها، دون أي سبب خارج عنها أو عنه؛ لأنها واضحة بذاتها، لا تحتاج إلى البرهنة عليها، ولا يمكن البرهنة عليها، أصلاً. وهي تُسمى أحياناً بـ: القضايا المشتركة، إذا كانت مسلمة من كل العقول أولاً، وفي أكثر من علم واحد، ثانياً.

---

(١) انظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص ١٦٤ ـ ٢١٢.

مثال على ذلك:

من يستطيع الكثير يستطيع القليل. أو: من يملك الكثير يملك القليل.

الكل أكبر من الجزء.

كل خطين متوازيين لا يلتقيان.

النقيضان لا يصدقان على شيء واحد في وقت واحد. (سقراط فيلسوف، سقراط ليس بفيلسوف).

المساويان كل منهما، لثالث، متساويان.

الاثنان أكثر من الواحد. والثلاثة أكثر من الاثنين.

وهذه القضايا التي يسلم العقل بها مباشرة كلما تصور حدودها وأدرك العلاقة القائمة بينها، منها ما هو جلي للعيان عند البعض، ومنها ما هو خفي عند البعض الآخر، لوقوع اللبس في تصور الحدود المؤلفة منها، بحيث إنه عندما يرتفع اللبس يسلم العقل بها رأساً.

يقول ابن سينا: «الأوليات هي قضايا ومقدمات تحدث في الإنسان، من جهة قوته العقلية، من غير سبب يوجب التصديق بها إلا ذواتها. . . ومثال ذلك، أن الكل أعظم من الجزء، وهذا غير مستفاد من حس ولا استقراء ولا شيء آخر. . .»[1].

٢ ـ المحسوسات أو المشاهدات:

وهي قضايا يصدّقها العقل نتيجة تصديق الحواس لها. فإذا لم تصدّقها الحواس لم يصدقها العقل، ولم يقض بها. بمعنى أن العقل يصدِّق هذه القضايا بواسطة الحواس، ومن خلالها. ولذا، فمن فقد حساً ما، فقد علماً ما.

مثال على ذلك:

النار محرقة.

العسل حلو المذاق.

مع الإشارة إلى أن الأشاعرة، والغزالي، ينكرون السببية المحسوسة والمشاهدة بين الأشياء، مثل: النار والإحراق، والعسل وحلاوة المذاق، والحرارة والتمدد. . . إلخ، ويزعمون أن ذلك يعود إلى العادة والتكرار، وليس نتيجة علاقة سببية اضطرارية بين الأسباب والمسببات. وبما أن المعارف المتأتية عن المشاهدات أو المحسوسات يقينية ودائمة، فإن كلام الأشاعرة والغزالي، لا يعد كلاماً فلسفياً برهانياً.

ويمكن التمييز بين نوعين من القضايا الحسية:

أ ـ **القضايا الحسية الظاهرة** المتأتية من الحواس الخمس: البصر، السمع، الذوق، الشم، اللمس.

ب ـ **القضايا الحسية الباطنة** المتأتية من الحواس الباطنية من حس مشترك، . . . كالإحساس

---

(١) النجاة. . .، ص ١٠١، (عن جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ١/١٧٦).

بالجوع والعطش، والحزن والفرح، واللذة والألم، والغضب والحلم... إلخ.

والفرق بين الأوليات العقلية والمحسوسات، أن الأوليات العقلية قضايا كلية، بينما المحسوسات قضايا جزئية عادة. وهذه المحسوسات تصبح كليات أو تفيد العلم الكلي، بعد استقرائنا لحالات جزئية كثيرة منها، كاستقرائنا لحالات كثيرة من الإحراق بواسطة النار، والتمدد بواسطة الحرارة، والشفاء بواسطة دواء معين، ووقوفنا على العلة في ذلك.

٣ ـ المجربات:

وهي قضايا متكررة، يصدّقها العقل بعد تصديق الحواس لها، بحيث ترسخ في نفسنا وعقلنا. وهذا التصديق العقلي يتأتى حقيقة عن طريق المقايسة وقياس الأمور فيما بينها، والإدراك أن تكرارها ناتج عن علة ما أو سبب ما، بين شيء وشيء آخر، ووجود ووجود آخر.

مثال على ذلك:

كل ماء يتمدد بتأثير الحرارة.
كل نار محرقة.
كل خمر مسكرة.
كل جسم يطفو على سطح الماء إذا كان أخف وزناً من الماء.
كل زيت خروع يورث الإسهال (لشاربه).

٤ ـ المتواترات:

وهي قضايا يصدقها العقل دون أدنى شك، نتيجة تواترها أو نقلها عن أشخاص مشهود لهم بالعدالة والصدق، يمتنع تواطؤهم على الكذب، ولا مصلحة لهم في ذلك. كالتصديق بوجود سقراط وأفلاطون، وأن أرسطو هو منشيء علم المنطق، والتصديق بوجود الأمم البائدة، وغاليليو، ونيوتن، ونوبل، رغم عدم رؤيتنا إياهم. مع الملاحظة أن اليقين المتأتي من القضايا المتواترة، لا يعود إلى كثرة التواتر أو الأخبار فيها، وإنما إلى ركون النفس إليها وتصديقها ولو كان ناقلها عدد قليل من الناس.

٥ ـ الحدسيات:

وهي قضايا متأتية عن حدس قوي من النفس بتصديقها، وإذعان العقل بذلك دون أدنى شك فيها. والحدس معناه: سرعة الانتقال من شيء معلوم إلى شيء مجهول، أو سرعة الانتقال من المبادىء والأوليات إلى المطالب والغايات.

مثال على ذلك:

حدسنا بأن نور القمر وكل الكواكب مستفاد من نور الشمس.
وحدسنا بأن انعكاس أشعة الشمس من المرآة إلى جسم ما، يماثل تماماً انعكاس أشعة الشمس إلى الأرض بواسطة القمر.
ولا بد في القضايا الحدسية من تكرار المشاهدة والمقايسة، كما هو الحال في القضايا

المجربة. وما يميز القضايا الحدسية عن القضايا المجربة، هو أن السبب في القضايا المجربة موجود ومعلوم السببية غير معلوم الماهية، في حين أن السبب في القضايا الحدسية معلوم السبب ومعلوم الماهية، أي موجود ومعلوم معاً.

مع الملاحظة أن القضايا الأولية أو الأوليات يصدق بها جميع الناس على السواء؛ والقضايا الحسية يصدق بها جميع الناس إذا كانوا سليمي الحواس؛ أما القضايا المجربة، والمتواترة، والحدسية، فلا يصدق بها جميع الناس إلا إذا حصل لكل واحد منهم ما حصل للمجرب من التجربة، والمتيقن من الخبر، والحادس من الحدس.

٦ ـ الفطريات المعروفة بوسط لا بنفسها:

وهي القضايا التي لا تحمل بذاتها إمكانية تصديق العقل بها كالقضايا الأولية، وإنما يصدق العقل بها بواسطة لا تغيب عن الذهن عند تصور أطرافها. بمعنى أنها: «**قضايا قياساتها معها**»، وعند إدراك هذه القياسات يصدقها العقل.

مثال على ذلك:

حكمنا بأن الواحد ربع الأربعة. فإن هذا الحكم البدهي معلوم لنا بوسط (واسطة)، وهو أن الواحد عدد تنقسم الأربعة إليه وإلى ثلاثة أقسام أخرى كل منها مساو له. وهذا الوسط كناية عن قياس حاضر في الذهن لا يحتاج إلى إعمال فكر أو نظر.

وقد اتفق الفلاسفة والمناطقة على أن هذه **الأواليات البرهانية الست**، تسمى بـ : اليقينيات. كما اتفقوا على أن **الأقيسة** المؤلفة من هذه القضايا الست، تعتبر: برهانية.

يقول ابن سينا:

«إن البرهان قياس مؤلف من يقينيات لانتاج يقيني. واليقينيات إما الأوليات وما جمع معها، وإما التجريبيات، وإما المتواترات، وإما المحسوسات. وأما الذائعات والمقبولات والمظنونات فخارجة عن هذه الجملة»[1].

والقياس البرهاني عند الفلاسفة، نوعان:

أ ـ برهان **العلة**. أو البرهان اللمّي.

ب ـ **برهان الدلالة** أو البرهان الإنيّ.

أ ـ البرهان اللمّي أو برهان لِمَ:

وهو القياس الذي يكون فيه الحد الأوسط علة لثبوت نسبة الحد الأكبر للحد الأصغر، وبالتالي، علة للنتيجة. بمعنى أنه القياس الذي يكون فيه الحد الأوسط واسطة في الإثبات الذهني والثبوت العيني الخارجي، معاً.

مثال على ذلك:

---

(١) النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والالهية، ص ٦٦.

كل ماء ارتفعت حرارته يتبخر.
هذا الماء ارتفعت حرارته.
هذا الماء يتبخر.

فالاستدلال بارتفاع الحرارة على التبخر، استدلال بالعلة على المعلول. وهو استدلال حاصل في الذهن أولاً بحصول التبخر عند ارتفاع الحرارة، وحاصل في الواقع فعلاً (التصديق).

ب ـ البرهاني الإني أو برهان إنّ، الأن:

وهو القياس الذي يكون فيه الحد الأوسط واسطة في الإثبات فقط دون الثبوت؛ أي أنه القياس الذي يدل على أن الحد الأكبر موجود للأصغر من غير بيان العلة، بمعنى أنه استدلال من المعلول على العلة، عكس البرهان اللمي.

مثال على ذلك:

هذا الماء يتبخر.
وكل متبخر مرتفع الحرارة.
هذا الماء مرتفع الحرارة.

فالاستدلال بالتبخر على ارتفاع الحرارة استدلال بالمعلول على العلة من الناحية الصورية. فيكون العلم بوجود المعلول هو السبب في العلم بوجود العلة. إلا أن التبخر لا يعد علة لثبوت ارتفاع الحرارة في الواقع الخارجي العيني.

يقول ابن سينا: «تكون الصفة الأولى لواجب الوجود، أنه: إنّ، وموجود»[1].

ويقول الغزالي: «إعلم أن الحد الأوسط إن كان علة للحد الأكبر سماه الفقهاء: قياس العلة، وسماه المنطقيون: برهان اللم، أي ذكر ما يجاب به عن لمَ، وإن لم يكن علة سماه الفقهاء قياس الدلالة، والمنطقيون سموه: برهان الأن، أي هو دليل على أن الحد الأكبر موجود للأصغر من غير بيان علته. ومثال قياس العلة من المحسوسات، قولك: هذه الخشبة محترقة لأنها أصابتها النار، وهذا الإنسان شبعان لأنه أكل الآن. وقياس الدلالة عكسه، وهو أن يستدل بالنتيجة على المنتج، فنقول: هذا شبعان، فإذاً هو قريب العهد بالأكل؛ وهذه المرأة ذات لبن، فهي قريبة العهد بالولادة. ومثاله [أي قياس العلة] من الفقه، قولك: هذه عين نجسة فإذاً لا تصح الصلاة معها؛ وقياس الدلالة عكسه، وهو أن نقول: هذه عين لا تصح الصلاة معها فإذاً هي نجسة. وبالجملة، الاستدلال بالنتيجة على المنتج يدل على وجوده فقط لا على علته، فإنا نستدل بحدوث العالم على وجود المحدث... وكذلك إذا تلازمت نتيجتان بعلة واحدة، جاز أن يستدل بإحدى النتيجتين على الأولى، فيكون قياس دلالة. ومثاله من الفقه، قولنا: إن الزنى لا يوجب المحرمية فلا يوجب حرمة النكاح... وكما انقسم قياس الدلالة إلى نوعين، فقياس العلة أيضاً ينقسم إلى قسمين: الأول: ما يكون الأوسط فيه علة للنتيجة، ولا يكون علة لوجود الأكبر في نفسه، كقولنا: كل إنسان حيوان، وكل حيوان جسم، فكل إنسان

---

(١) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مج ١، مادة: إنّ، ص ١٣٧.

جسم . . . والقسم الثاني: ما يكون علة لوجود الحد الأكبر على الإطلاق، لا كهذا المثال. . .»[1].

ب ـ أواليات المنهج غير اليقيني:

١ ـ المظنونات.
٢ ـ المشهورات.
٣ ـ المقبولات.
٤ ـ المسلمات.
٥ ـ الوهميات.
٦ ـ المخيلات.

١ ـ المظنونات:

وهي قضايا ظنية يرجح العقل صدقها مع تجويزه في الوقت نفسه إمكان نقيضها وعدم صدقها. والقياس المركب منها، يعد قياساً خطابياً. والغاية منه التأثير على السامعين لاتباع أمر ما أو تركه، أو تصديق أمر ما أو تكذيبه.

مثال على ذلك:

حسام يجول في منطقة مشبوهة.
وكل من يجول في منطقة مشبوهة مشبوه.
حسام مشبوه.

كل عاطل عن العمل محتاج
طارق عاطل عن العمل
طارق محتاج.

كل منتفخة الجوف حامل
سعاد منتفخة الجوف
سعاد حامل.

٢ ـ المشهورات:

وهي قضايا يحكم بها العقل لاشتهارها بين الناس وتصديقهم لها. وهي تتعلق عامة، بالعادات، والشرائع، والآداب، والأخلاق السائدة في مجتمع ما. كالحكم: بأن العدل حسن، والظلم قبيح. والإحسان إلى الفقراء: ممدوح، والرفق بالأطفال: محمود، وكشف العورة أمام الناس: مذموم، وصياح البومة: يجلب التشاؤم. . . إلخ.

والمشهورات، نوعان:

أ ـ إما مطلقة عامة، يصدقها جميع الناس والعقلاء كافة، في حدّ ذاتها؛ ولها صلة بالواقع

---

(١) معيار العلم في فن المنطق، ص ١٧٨ ـ ١٧٩.

مـطابقة لـه، كالقضيـة: الكل أكـبر (أو أعظم) من الجـزء، وكل القضـايـا الأوليـة الأخرى. . . ويمكن اعتبارها من اليقينيات كما المشهورات.

ب ـ وإما **محدودة خاصة**، تصدّقها فئة من الناس دون أخرى، ومقصورة على البعض دون الآخر، ومحصورة في بلد دون بلد، مثل: الصدق حسن، والكذب قبيح. الكرم ممدوح، والشح مرذول. الإحسان إلى الوالدين واجب. ضرب الأطفال بشدة مستقبح. تعذيب الحيوان محرم.

مع الملاحظة أن البعض قد يعدّ هذه القضايا من الضروريات والأوليات، على غرار القضية: الكل أكبر من الجزء. والواقع خلاف ذلك، إذ هي من المشهورات التي يقـرها العقـل العملي، ويـأخذ بهـا البعض دون الآخر، بخـلاف القضـايـا الأوليـة الضرورية ـ الأوليات ـ التي يقرها العقل النظري بصورة عامة.

والقياس أو الاستدلال المؤلف من مشهورات، يسمى: **الاستدلال الجدلي**، ويعتمده المتكلمون من أهل الجدل في كلامهم وجدالهم، بغاية إلزام خصومهم بقبول آرائهم.

٣ ـ المقبولات:

وهي قضايا أوقع التصديق بها في العقل قول من يوثق بصدق كلامه، وسداد رأيه، وصواب فكره، ومزيد عقله ودينه.

مثال على ذلك:

القضايا والأحكام الفقهية المأخوذة عن العلماء المجتهدين.
الشرائع والسنن المستفادة من الأنبياء.
الأخبار المتناقلة عن العلماء.
الأحكام المسموعة من الأطباء.

مع الإشارة إلى أن قضية ما قد تكون يقينية عند إنسان، ومقبولة عند آخر. يقول الغزالي في كتابه: **مقاصد الفلاسفة**: «أما المقبولات فهي القبول من أفاضل الناس وأكابر العلماء ومشايخ السلف إذا تكرر ذلك منهم على ذلك الوجه وفي كتبهم. . . فإن ذلك يثبت في النفس ثبوتاً»[(١)].

٤ ـ المسلمات:

وهي قضايا يسلم العقل بها دون التأكد من صدقها أو كذبها في حدّ ذاتها. ولذا، فهي أقلّ بساطة من البدهيات. كتسليم الفقهاء بالمسلمات الأصولية أو بمسائل أصول الفقه. وكقولنا: كل إنسان يسعى إلى الثروة، وكل إنسان يطلب السعادة. وإذا استخدمت المسلمات في الاستدلال الجدلي، فإن الغاية منها تكون إفحام الخصم بنقيض رأيه، وإلزامه بما يريده الطرف الآخر.

مثال على ذلك:

لـو استدل الفقيـه عـلى وجـوب الـزكـاة في حـلي المـرأة البـالغـة، استنـاداً إلى قـول

(١) القسم المنطقي، ص ٥١. (عن محمد عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربية، ص ٥٩).

الرسول (ص):

«في الحلي زكاة».

ورد عليه مجادل بقوله: إن هذا الاستدلال قائم على خبر الواحد، ولذا، فهو ليس بحجة. فإن الفقيه يمكنه أن يفحم خصمه المجادل، بقوله: إن الاستدلال بخبر الواحد قد ثبت في علم أصول الفقه، ولذلك: فهو حجة ودليل، ولا بد أن نسلم به.

٥ ـ الوهميات:

وهي قضايا صادقة في ظاهرها، كاذبة في حقيقتها. والإنسان يتوهم صدقها ويقضي بها بقوة، اعتقاداً منه بصحتها، فيرفض نقيضها وضدها حتى مع قيام البرهان على كذبها.

مثال على ذلك:

الخوف من الإقامة المنفردة مع الميت.

الخوف من الظلمة خشية الجن والعفاريت.

الاعتقاد أو التصديق بأن الأحجبة تضر وتنفع.

الاعتقاد بأن البروج لها تأثير في حياة الناس، وأن السحرة لهم قوة خارقة.

وذلك، بالرغم من أن العقل يحكم بأن الميت لا يستطيع الضرر؛ والمكان المظلم لا يختلف بشيء عن المكان المضيء ولا يسبب أي أذى، وليس ثمة جن ولا شياطين؛ وأن الأحجبة هي بضاعة الدجالين والمشعوذين؛ وأن مدعي الغيب كاذبون ولو صدقوا؛ وأن السحرة قوم مشعوذون، يعتمدون في ألاعيبهم على الخفة، والحيل، وإيهام الآخرين.

والقياس المؤلف من الوهميات، يسمى: **مغالطة**، و **سفسطة**.

مثال على ذلك:

كل قاتل جزاؤه الإعدام.

الجندي قاتل.

الجندي جزاؤه الإعدام.

٦ ـ المخيلات:

وهي قضايا (متخيلة) لا تتضمن في حقيقتها تصديقاً ولا تلزمه. وإنما هي تستثير النفس، ـ عن طريق المحاكاة ـ، بمعانيها التي تحملها، فتجعل النفس تنفر من شيء أو ترغب فيه، وتجعلها منقبضة أو منفرجة، حزينة أو منبسطة، مندفعة أو حذرة. . . إلخ. وكلما كانت القضايا المتخيلة غنية بالمحاكاة: من تشبيه، واستعارة، ومجاز، كانت مؤثرة في النفس أكثر. . .

والقياس المؤلف من هذه القضايا يسمى: **شعراً**.

مثال على ذلك:

الخمر ياقوتة سيالة.

عينا حبيبتي غابتا نخيل ساعة السحر.

رأس طار غرابه[1].

والأمر الجدير بالذكر، هو أن بعض المناطقة الفقهاء المعاصرين، يرى أن القرآن يحث على استعمال الأساليب البرهانية، والخطابية، والجدلية، في الدعوة الإسلامية، وذلك استناداً إلى قول الله تعالى إلى رسوله (ص):

﴿وادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾

فالحكمة هي: البرهان؛ والموعظة الحسنة: من صناعة الخطابة؛ والجدال: من صناعة الجدل.

مع الملاحظة، أن ابن رشد، الفيلسوف والفقيه معاً، قد حلّ الإشكالية القائمة بين منهجي البحث الديني والفلسفي، بقوله: إن الشريعة هي الأخت الرضيعة للحكمة؛ والنظر الصحيح في أي منهما، يوصل إلى النتيجة ذاتها في الأخرى، لأنهما مظهران مختلفان لحقيقة واحدة. وإذا ما بدا في الظاهر، تعارض بين منطوق النص أو الشريعة، والحكمة، فإنه يجب علينا اللجوء إلى التأويل. والتأويل، معناه: إخراج اللفظ من دلالته الظاهرة إلى دلالته الباطنة، المجازية. وقد نصت الشريعة على ذلك، صراحة، بقوله تعالى:

﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا﴾[2].

عِلماً أن ابن رشد، يصنف الناس إلى درجات ثلاث، تبعاً لتفاوت طباعهم بالتصديق. فمنهم من يصدق **بالبرهان** (أي: بالعقل والمنطق). ومنهم من يصدق **بالأقاويل الجدلية** (المجادلة)، كتصديق صاحب البرهان بالبرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك. ومنهم من يصدق **بالأقاويل الخطابية** (الخطابة)، كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية. ولذا، فقد هاجم ابن رشد: الغزالي، الذي تعرض لآراء الفلاسفة ومعتقداتهم وأدلتهم وحججهم، وكشفها لعامة الناس، الذين يصدِّقون بالأقاويل الخطابية، والقاصرين حقيقة عن إدراكها، ـ أي آراء الفلاسفة. . . ـ، إدراكاً عقلياً سليماً، بحيث إنه بلبل أفكارهم ومعتقداتهم، وحرضهم على الفلاسفة لا أكثر ولا أقل. . .

«الناس على ثلاثة أصناف: صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً، وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب، وذلك أنه ليس يوجد أحد سليم العقل يعرى عن هذا النوع من التصديق. وصنف هو من أهل التأويل الجدلي، وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط، أو بالطبع والعادة. وصنف هو من أهل التأويل اليقيني وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة، أعني صناعة الحكمة»[3].

والفلاسفة والمفكرون ـ اليوم ـ يؤكدون على الموضوعية العلمية في البحث، التي تفترض ابتداءً، تحرير العقل من كل المعتقدات، والعادات، والتقاليد، والمعارف، المغروسة فيه، والمتوارثة، أو المكتسبة؛ وتجنب التسرع في إطلاق الأحكام، بعدم الميل مع الهوى، وقبول شيء غير بدهي، أو ما يسميه فرنسيس بيكون Francis Bacon (١٥٦١ ـ ١٦٢٦ م) **الأوهام أو الأصنام الأربعة**، التي تعيق

---

(١) أي اشتعل شيباً. أصبح كله أبيض اللون.

(٢) سورة آل عمران، آية: ٧.

(٣) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ص ٢١.

البحث الفكري والعلمي، وهي:

١ ـ أوهام الجنس (أو الجماعة):

وهي الأوهام الخاصة بتركيب العقل الإنساني بعامة، والمشتركة بين الأفراد الذين ينتمون إلى قبيلة معينة أو جنس معين. وهي تعني أن أفكارنا عن الأشياء كناية عن صور لأنفسنا أكثر من كونها صوراً حقيقية عن الأشياء. فالأفكار والعادات المتوارثة من الأسرة، والقبيلة، والجماعة، التي نؤمن بها، ونعتقد بصحتها، وصوابيتها، نحاول فرضها على الغير قسراً وقهراً، بالرغم من الأدلة القاطعة التي تدحضها وتثبت بطلانها. ولذا، فإن على العقل أن يضع موضع الشك كل شيء موجود فيه ومقتنع به. ويسوق لنا بيكون على ذلك،، قصة، مفادها: أن رجلاً دخل معبداً علقت على جدرانه لوحات كثيرة، ـ من قبل أناس نجوا من غرق محتم بعد أن تحطمت سفينتهم في البحر ـ، تعبر عن شكر الآلهة لاستجابتها للنذور. وقد طُلب منه الاعتراف بقوة الآلهة وفائدة النذور، فأجابهم متسائلاً: ولكن أين اللوحات التي تمثل الذين غرقوا في البحر بالرغم من نذورهم وإيمانهم وتضرعهم؟

ومن أوهام الجنس العامة، الإيمان بالمعارف المتأتية من الحواس الخمس، بالرغم من عدم يقينية المعرفة الحسية. وكذلك الإيمان بالغائية الطبيعية في كل شيء في العالم الخارجي، قياساً على الغائية في كل فعل إنساني، وهو قياس فاسد.

٢ ـ أوهام الكهف:

وهي الأوهام الفردية المتأتية عن رغبات الفرد وميوله؛ لأن لكل منا كهفه الخاص به الذي كونته طبيعته، ومزاجه، وتركيبه الجسمي والعقلي. فبعض العقول، تميل إلى تقدير وتقديس كل ما هو قديم. وبعض العقول، ترمي جانباً كل ما هو قديم، وتأخذ بكل ما هو جديد. والقلائل فقط من الناس، هم الذين ينظرون إلى الأمور بميزان العقل، فيأخذون كل ما هو صحيح من القديم وكل ما هو نافع من الجديد.

٣ ـ أوهام السوق:

وهي الأوهام التي تتأتى من تخاطب الناس فيما بينهم بلغة بعيدة عن الدقة العلمية والوضوح (كلغة السوق)، وفيها شيء أو كثير من الغموض والدلالات المتنوعة، مما ينشأ عنها اضطراب في الفكر وتعطيل للعقل. وبمعنى آخر، هي الأوهام الناتجة عن عدم استخدام اللغة استخداماً دقيقاً وصحيحاً، ولا سيما في النواحي العلمية. ففي اللغة ألفاظ كثيرة: كالمادة، والصورة، والحركة، والإرادة، والاختيار، والقضاء والقدر، والنفس، والروح، والعقل، والذكاء، والحرية... إلخ، يصعب تعريفها، لأنها تحتمل معاني متعددة، ولها أكثر من دلالة. واللغة العلمية تقتضي تحديد معاني الألفاظ المستخدمة فيها ـ ابتداءً ـ حتى يأتي الاستنتاج صحيحاً.

٤ ـ أوهام المسرح:

وهي الأوهام التي اكتسبناها وورثناها من القدامى، والتي تؤثر في عقولنا كما يؤثر الممثلون في

المتفرجين في المسرح؛ كالنظريات الفكرية الماورائية والقوانين الخاطئة. فكل المذاهب الفكرية أو الفلسفية الماروائية، إغريقية كانت أم غير إغريقية، ما هي إلا مسرحيات تمثل عوالم خاصة، ابتدعها أصحابها من مخيلاتهم، كما يبتدع الشعراء عوالمهم، وهي لا تعبر حقيقة عن العالم الواقعي.

ولذا، فإننا لن نتقدم خطوة واحدة نحو الحقيقة، إذا ما بقيت هذه الأوهام تحلّق في سماء حياتنا وعقولنا. والسبيل الوحيد إلى التقدم، يكمن في محاكمة كل الموروثات، والعقائد، والأفكار، التي نعتقد بصحتها وصوابيتها. وكأنها مقدسات أو محرمات لا يجوز النظر فيها، ومسلمات لا يرقى الشك إليها...

إننا لن نخطو إلى الأمام في مجال العلوم والمعرفة الحقيقية، إلا إذا اعتمدنا على العقل وحده، وملاحظاته، واستنتاجاته، وتعلمنا أن نشك في كل شيء ولا سيما في معتقداتنا، وعقائدنا، ومسلماتنا العزيزة علينا، التي نؤمن بها ونقدسها، وكأنها حقائق يقينية، لا يرقى إليها الشك في عقولنا. مع الإشارة، إلى أن (منهج) البحث الفلسفي في الموضوعات الماورائية، لم يوصل في الماضي ولن يوصل مستقبلاً، ـ على غرار (منهج) البحث الديني ـ، إلى نتيجة إيجابية، أو إقناع عقلي علمي. عِلماً أن الدين يوضح صراحة عجز العقل الإنساني، عن معرفة الأمور الماروائية، ومنها، النفس الإنسانية:

﴿يسألونك عن الروح قل الروح من عند ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً﴾[1].

﴿يسألونك عن الساعة أيّان مرساها قل إنما علمها عند ربي لا يُجلّيها لوقتها إلا هو ثَقُلت في السماوات والأرض لا تأتيكم إلا بغتة، يسألونك كأنك حَفيٌّ عنها قل إنما علمها عند الله ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾[2].

وأن الفلسفة المعاصرة، أصبحت أكثر صلة بطبيعة الدين، واهتماماته، وغاياته؛ نظراً لأن الموضوعات الإنسانية التي تعالجها، من: حرية، وعدالة، ومساواة، وتضامن، وإخاء، وعمل، وديموقراطية، وسعادة، وأخلاق، وسياسة، واقتصاد... إلخ، هي موضوعات الدين نفسه، وغايته في نهاية المطاف...

---

(١) سورة الإسراء، آية: ٨٥.

(٢) سورة الأعراف، آية: ١٨٧.

الاتجاهات الأصولية والتحديثية
في الفكر العربي المشرقي الحديث

مع بداية القرن التاسع عشر، الذي يُعتبر عصر التقدم والاندفاع العلمي والتقني في الغرب، وعصر التخلف والانحطاط والفساد والخنوع والذل النفسي والاستعمار في الشرق، أخذ المثقفون العرب والمسلمون يتساءلون عن سرِّ تقدم الغرب، وأسباب تخلف الشرق وضعفه، وعن الوسيلة المثلى أو الناجعة، التي يمكن للمسلمين عن طريقها، أن يصبحوا جزءاً من العالم المتحضر، مع الحفاظ على تراثهم العقيدي والتاريخي؟ وانتهى رأيهم في نهاية المطاف، إلى الاتفاق بعامة، على أن تقهقر العرب والمسلمين وضعفهم، يعود إلى أنهم أصبحوا أمة جوفاء لا روح فيها، انصرفوا عن تعاليم الإسلام الصحيحة، وبعدوا عن العلوم العصرية، فخضع حكامهم ومن بيدهم الحلّ والعقد، إلى إرادة الغرب المستعمر، وأحجم علماؤهم وقادة الفكر منهم، في أحلك الأوقات، عن قول الحق، وإعلان الجهاد ضد المستعمرين المحتلين والحكام الظالمين، واختلفوا فيما بينهم، بدل القيام بما يتوجب عليهم من جمع كلمة المسلمين وإحياء روح القرآن في النفوس، بعدما أصبح الإسلام مجرد ألفاظ تُطلق على اللسان، ولا تعبر عن إيمان في الجنان. وأن العلاج يكمن في الرجوع إلى منابع القوة الكامنة في الصدور، إلى الدين والإيمان في ينابيعه الصافية، قبل أن يلحق به الفساد، وتطرأ على أذهان أهله البدع والخرافات، ـ كتعظيم القبور واتخاذها أوثاناً، والاستغاثة بها، وتقديم النذور والقرابين لها، وبناء المشاهد باسم الأموات، وعبادة من بنيت باسمه، والإقبال عليها بالقلوب، والأقوال، والأعمال، وسؤالها ما لا يقدر عليه إلا الله تعالى من ضرّ أو نفع، والاستشفاع بها، والاعتقاد بالسحر والتنجيم. . . إلخ ـ، والاسترشاد بهدي العقل بعد إطلاقه من إساره في فهم الدين والتاريخ، وفي تنمية الحياة المادية.

وفي النصف الأول من القرن التاسع عشر، ظهرت الحركة السنوسية [أسسها محمد بن علي السنوسي ١٢٠٢ ـ ١٢٧٦ هـ/ ١٧٨٧ ـ ١٨٥٩ م، في شمالي أفريقيا، في ليبيا والجزائر]، التي يمكن اعتبارها بمثابة ردة فعل عنيفة على تقاعس المسلمين عن زراعة الأرض وتعميرها، وإلى غلوهم في تقديس الأولياء والمشايخ: الأموات منهم والأحياء، والتواكل في أمورهم وقضاء حاجاتهم على الأغيار، وعلى الغيبيات، والقضاء الذي لا مفر منه، كأن لا حول ولا قوة للإنسان من عقل وحرية وإرادة؛ داعية إلى العودة إلى الإسلام في عصره الأول، إبّان صاحب الدعوة والخلفاء الراشدين، وإلى الاقتداء برسول الإسلام مثلاً أعلى في السعي والعمل المتواصل والجهاد، والتحرر من نير الاستعمار والحكم التركي العثماني، وفتح باب الاجتهاد، وتنقية الدين من البدع والضلالات. . .

ولم تكن المهدية التي ظهرت في السودان، ـ بقيادة محمد بن أحمد بن السيد عبدالله «المهدي» ١٢٦٠ ـ ١٣٠٢ هـ/ ١٨٤٤ ـ ١٨٨٥ م، ودعت المسلمين إلى الوحدة والعودة إلى عهد السلف الصالح، وحرَّمت زيارة القبور، وأعلنت الجهاد على الاستعمار البريطاني ـ،[1] تختلف في فهمها لواقع المسلمين، وروح دعوتها، عن السنوسية، كما الوهابية قبل ذلك، بقيادة محمد بن عبد الوهاب ١١١٥ ـ ١٢٠٦ هـ /١٧٠٠ ـ ١٧٩٢ م، في القرن الثامن عشر.

وهكذا، أصبحت المشكلة عند العرب والمسلمين في هذا القرن، هي في ردّ الاعتبار للدين والتراث، حتى تعود للمسلمين حريتهم، ويسترجعوا سابق مجدهم في القوة والعلم والحضارة. وكان من أثر هذا الفهم العقلي الجديد لواقع الإسلام، والمشاكل التي تعصف بالمسلمين، تنبُّه علماء الإسلام إلى خبث الاستعمار ونواياه، فلم تعد مشكلة الاختلاف بين المذاهب الإسلامية، وبالتحديد بين أهل السنة والشيعة من المسلمين حول المسائل الفقهية والدينية، مثل: من هو صاحب الحق بالخلافة؟ ومسألة الكفر والإيمان، مطروحة على الإطلاق.

لقد عرف القرن التاسع عشر جملة من كبار المصلحين الدينيين، منهم:

١ ـ الشيخ رفاعة الطهطاوي (١٨٠١ ـ ١٨٧٣).

الذي ردّ ضعف المسلمين وانحطاطهم إلى ابتعادهم عن الشريعة الإسلامية. ورأى أن العلاج يكون عن طريق نظام تربوي تعليمي، يقوم على قاعدتين، هما أساس التمدن والعمران. **الأولى**: تهذيب النفوس بالآداب الدينية. **والثانية**: تعلم العلوم والفنون والصنائع النافعة. وكان يرى أن الإنسان لا يستطيع بقواه العقلية وحدها، أن يضبط نفسه، ويأخذها بالاعتدال، ويصونها من الأدناس، وأنه لأجل ذلك، يحتاج إلى وازع أخلاقي يوجهه من الداخل، فيحبّب إليه فعل الخير وينهاه عن الشر. وإذا كان الطهطاوي لم يبين طبيعة هذا الوازع، فمن الراجح أنه كان يقصد به الدين، لأنه كان يقول صراحة إن الدين هو أثبت قاعدة لتنمية الفضائل الشخصية، التي تحفظ الإنسان من الرذيلة، وتخلق لديه القدرة على الانضباط وحسن التصرف[2].

وفي كتابه: **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، الذي يظهر فيه إعجابه بالديموقراطية الفرنسية والأوروبية بعامة، يقسِّم الناس على أساس تحضرهم وتمدنهم، وليس على أساس عقائدهم ودياناتهم، أو إيمانهم وكفرهم، فيرى أن الناس ثلاث مراتب:

المرتبة الأولى: مرتبة الجهلة المتوحشين.

المرتبة الثانية: مرتبة البرابرة الخشنين، ويُدخل فيها معظم الشعوب الإسلامية التي لا تعرف من شرع الله غير الحلال والحرام، وما زالت في بداية الترقي في أمور المعاش، والعمران، والصناعات النافعة، والعلوم على اختلافها، من عقلية ونقلية.

---

(١) كان المهدي يقول لأنصاره: «إن النبي (ص) قد حرّضني على قتال الترك... وجهادهم... فالترك لا تطهرهم المواعظ، بل لا يطهرهم إلّا السيف». منشورات المهدية، تحقيق محمد إبراهيم سليم، بيروت، ص ٧٤، ٣٣١ ـ ٣٣٢. (نقلاً عن: محمد عمارة، الإسلام والعروبة والعلمانية، ص ٢٦).

(٢) الفكر العربي في ماية سنة، ص ٤١٣ ـ ٤١٦. وحسين فوزي النجار، رفاعة الطهطاوي.

المرتبة الثالثة: مرتبة أهل التحضر والتمدن، والأدب، والفكر، والعقل. وهي مرتبة أرباب العلوم والصناعات، والشرائع، والسياسات، والعمران، والتجارات.

ولذا، فهو يدعو إلى نبذ التعصّب الديني والمذهبي، لأن الله ترك الحرية للإنسان حتى يختار الدين الذي يشاء، والمذهب أو المعتقد الذي يريد. فإذا ما انتزعنا هذه الحرية من الإنسان، وأرغمناه على تبديل عقيدته أو دينه، عمّ الرياء والنفاق في المجتمع، وأصبح لأبنائه ظاهر وباطن مختلفان. لقد رأى الطهطاوي أن الشعب المكوِّن للدولة، كناية عن جماعة من الناس ساكنة في بلد واحد، تتكلم بلسان واحد، ولها أخلاق واحدة، وعوائد واحدة، ومنقادة غالباً لأحكام واحدة. وأن الدواء الشافي، والعلاج المعافي، للداء الذي يعاني منه العرب، هو في توطيد العلاقة مع أوروبا المترقية المتحضرة، لاكتساب المعارف والصناعات النافعة؛ فضلاً عن تحكيم العقل في أمور المعاش، والتحرر من قبضة الحكم العثماني أو التركي «الأروام»، الذين يستخدمون الدين والمذهب «الحنفي» لحكم العرب والمسلمين.

بَيدَ أن الطهطاوي، وإن كان رأى أن الشريعة والسياسة مبنيتان على العقل، إلا أنه دعا إلى ألاّ نعتمد على العقل للحكم على الأشياء إن كانت حسنة أو قبيحة، وإنما يجب الرجوع إلى حكم الشرع في ذلك، أي في التحسين أو التقبيح. حتى أنه رأى أنه ينبغي تعليم النفوس السياسة، والمنافع العملية، والأخلاق الحميدة، بطرق الشرع لا بطرق العقل المجرد...

٢ ـ السيد جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨ ـ ١٨٩٧ م).

الذي لاحظ أن المسلمين ابتعدوا عن حقائق الإسلام ومبادئه، وحوروها، وأدخلوا فيها من الأوهام والترهات والخرافات ما هي منه براء؛ فساء فهمهم لدينهم، وانقسموا إلى فرق ومذاهب، وتركوا العلم والأخلاق، واستكانوا إلى الاستعمار، وتخلوا عن آمالهم في التحرر والخلاص، وفقدوا الثقة في النفس. وأن العلاج يكون بعودة المسلمين إلى ينابيع العقيدة الإسلامية: القرآن، والسنة، وسيرة السلف الصالح؛ واقتباس العلوم العصرية، التي هي أساس التقدم المادي، بأخذ ما يحتاجون إليه من علوم وصناعات من الأمم المتحضرة المتقدمة، كما فعل «اليابانيون»، الذين استفادوا من الحضارة الغربية كل العلوم والفنون والصنائع النافعة لهم، واستقلوا بها بعيداً عن الغرب، محافظين في الوقت نفسه، على عقائدهم الوثنية، وعاداتهم، وأعرافهم، وتقاليدهم، لا سيما وأن الإسلام دين العلم والعمل، يدعو الإنسان إلى العمل واكتشاف قوانين الحياة لتعمير الأرض وتنمية الحياة. وكذلك، ـ أي العلاج ـ، الاتحاد ضمن إطار «**الجامعة الإسلامية**»، حتى يخلّصوا بلادهم من براثن الاستعمار، ويدرأوا عن أنفسهم خطره القاتل، الذي يعيق بناء تقدمهم وتوحدهم. فقوة كل أمة كامنة في أفرادها، لا يظهرها إلا الاتحاد ولا يخفيها إلا التمزّق؛ فمن رام من الأمم استعادة مجدها والتخلص ممّن أذلّها، فليس غير طريق الاتحاد ما يوصل إلى الغاية وينقذ من البلاء.

لقد كان الأفغاني يدعو المسلمين من كافة المذاهب، إلى التضامن والاتحاد ضمن إطار «الجامعة الإسلامية»، التي يمكن أن تضم المسلمين من كل القوميات، بحيث تكون عالمية الإسلام والجامعة الإسلامية قائمة على واقعية كل أمة من الأمم التي تدين بالإسلام وتنضم إلى الجامعة الإسلامية. «إنه لا سبيل إلى تمييز أمة عن أخرى إلاّ بلغتها... والأمة العربية هي «عرب» قبل كل دين ومذهب.

وهذا الأمر من الوضوح والظهور للعيان بما لا يحتاج معه إلى دليل أو برهان»[1]. وكان يدعو إلى العودة إلى كتاب الله وسنّة نبيه محمد (ص)، وترك كل ما يخالفهما من آراء هي نتيجة لظروف تاريخية واجتماعية معروفة. «القرآن وحده سبب الهداية... أما ما تراكم عليه وتجمع حواليه من آراء الرجال واستنباطهم ونظرياتهم فينبغي ألا نعوِّل عليها كوحي، وإنما نستأنس بها كرأي، ولا نحملها على أكفنا مع القرآن في الدعوة إليه»[2].

وكان يجهد في حمل المسلمين جميعهم: العوام منهم والخواص، على عدم فهم بعض النصوص الشرعية والعقائد الدينية فهماً خاطئاً؛ كفهمهم لمعاني نصوص القضاء والقدر فهماً يدفعهم إلى التواكل والاستسلام والقعود والجبرية المحضة الفاقدة لكل حرية وإرادة، في حين فهم المسلمون الأوائل هذه العقيدة فهماً حركيّاً، دفعهم دفعاً إلى الحركة والجهاد لتغيير الواقع دون وجل أو خوف من الموت. وفهمهم لبعض الأحاديث الدينية المتعلقة بفساد الزمان وانتهاء الحياة، فهماً يُثَبِّط عزائمهم في السعي لاستخراج كنوز الأرض وتجميع الثروات.

«أما المسلمون فبعد أن نالوا في نشأة دينهم ما نالوا، وأخذوا من كل كمال حربي حظاً، وضربوا في كل فخار عسكري بسهم، بل تقدموا سائر الملل في فنون المقارعة وعلوم النزال والمكافحة، ظهر فيهم أقوام بلباس الدين وأبدعوا فيه، وخلطوا بأصوله ما ليس منها، فانتشرت بينهم قواعد الجبر، وضربت في الأذهان حتى اخترقتها وامتزجت بالنفوس حتى أمسكت بعنانها عن الأعمال. هذا إلى ما أدخله الزنادقة فيما بين القرن الثالث والرابع... وما وضعه كذبة النقل من الأحاديث التي ينسبونها إلى صاحب الشرع (ص) ويثبتونها في الكتب وفيها السمّ القاتل لروح الغيرة. وأن ما يلصق منها بالعقول يوجب ضعفاً في الهمم، وفتوراً في العزائم»[3].

وقد رأى الأفغاني، أن الحكم الاستبدادي الفردي في الشرق الإسلامي، هو الأساس في التأخر السياسي والاجتماعي للمسلمين، وهو مخالف لروح الإسلام القائم على الشورى، داعياً إلى حكم شوري بعيد عن التسلط والقهر والظلم. وقد ذهب في رسالته: **الرد على الدهريين ورفض مبادئهم**، التي وضعها أثناء إقامته بالهند، والتي صبّ فيها جام غضبه على **تشارلز داروين**، إلى القول: إن الكفر هو سبب الانحطاط وفساد الحياة والعمران، وإن الدين هو أساس المدنية الصحيحة والتقدم الحقيقي، والأساس السليم للمدنية والسعادة الإنسانية. فالدين يدفع إلى التحرر والاتحاد والتعاون والتمسك بالفضائل، التي هي أقصى غايات المدنية والتحضر، فضلاً عن أنه يؤمِّن سعادة الإنسان من جراء تلبيته حاجات بدنه ونفسه على السواء. وهو يكسب العقول ثلاث عقائد، كما يكسب النفوس ثلاث خصال، كلها ضرورية لوجود الأمم وبناء المجتمعات. فأما العقائد، فهي:

١ ـ التصديق بأن الإنسان خليفة الله على الأرض، وأنه أشرف مخلوقات الله، وهو ملك الأرض.

---

(١) الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، تحقيق محمد عمارة، ص ٣٤٨ ـ ٣٥٠.

(٢) عبد القادر المغربي، جمال الدين الأفغاني، ص ٦٠.

(٣) الأعمال الكاملة للأفغاني، ص ٢٨٧.

٢ ـ تيقّن كل ذي دين أن أمته أشرف الأمم، وليس له أن يستكين إلى الذل والاستغلال.
٣ ـ الاعتقاد بأن الدنيا دار فناء والآخرة دار بقاء، والعمل من أجل تحصيل الدار الباقية عن طريق تحصيل الكمال العقلي والنفسي.

وأما الخصال، فهي:

١ ـ الحياء.
٢ ـ الأمانة.
٣ ـ الصدق.

كما ردَّ على الفيلسوف الفرنسي أرنست رينان، ـ الذي رأى في محاضرة ألقاها في «السوربون»، أن الإسلام بحكم نشأته، لا يشجع على العلم والفلسفة والبحث الحر، وأن من اشتغل من المسلمين بالفلسفة، نُكِّل به وأُحرقت كتبه، وأن العرب والمسلمين بطبيعتهم غير صالحين للنظر في علوم ما وراء الطبيعة والفلسفة، وأن دور العرب في النهضة العلمية الإسلامية، كان قليلاً جداً، وهي إنتاج إسلامي لشعوب غير عربية ـ، رافضاً معيار رينان، القائم على التمييز بين العرق والجنس والدم، قائلاً: إن الحضارة واللغة والهوية هي المعيار الأول في هذا الموضوع. وما يراه رينان ليس من الإسلام وطبيعته بشيء. فالإسلام يشجع على العلم والمعرفة؛ وهو الذي أخرج العرب من حال البداوة إلى التحضر والتقدم العلمي والفكري بسرعة لا تضاهيها أخرى. ورسول الإسلام هو الذي يقول: «اطلبوا العلم ولو في الصين». والعرب المسلمون قد أسهموا كثيراً في الحضارة الإسلامية، إلى جانب غيرهم من الأمم. وإذا ما شهد تاريخ الإسلام حالات من الاضطهاد لبعض العلماء أو التنكيل بهم، فذلك عائد إلى مواقف سياسية من قبل بعض الحكام من المسلمين الجاهلين، وقد جاءت على أيدي أناس ينكر الإسلام عليهم أفعالهم؛ وهذا أمر طبيعي في دين لا يعتمد على الخوارق أو المعجزات، بل يقوم على التأمل والنظر، ويرفع منزلة العلماء على مرتبة الجهّال، ويربط الإيمان بالعلم، ويجعل العلم سبيلاً إلى معرفة الله وخشيته.

﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾[1].

﴿قل هل يستوي الأعمى والبصير أفلا تتفكرون﴾[2].

﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات والله بما تعملون خبير﴾[3].

والتاريخ الإسلامي لم يعرف ذلك التنكيل برجال الفكر، كما عرفه التاريخ المسيحي بواسطة «محاكم التفتيش» الكنسية.

وقد أُعجب رينان برد الأفغاني الذي نشره في جريدة ديبا *Dêbats* الفرنسية، والتقى به، فازداد به إعجاباً، دفعه إلى القول: «كنت أتمثل أمامي عندما كنت أخاطبه ابن سينا، أو ابن رشد أو واحداً من

---

(١) سورة فاطر: آية: ٢٨.
(٢) سورة الأنعام: آية: ٥٠.
(٣) سورة المجادلة: آية: ١١.

أساطين الحكمة الشرقيين».

لقد دعا الأفغاني إلى تطهير الإسلام مما علق به من شوائب وبدع لا أساس لها في الإسلام، لافتاً النظر إلى ضرورة فتح باب الاجتهاد للنظر في ذلك وفي كل الأمور التي تهم المسلمين، واستنباط الآراء الجديدة استناداً إلى العقل، وبالقياس، بحيث لا تتعارض وجوهر النص. وكان يرى أن المجتمع الحي السليم كالجسم الصحيح التام الأعضاء. وكما أن لا حياة للجسم بدون الروح، فكذلك لا حياة للمجتمع بدون رئيس، يتمثل بالنبوة، أو الحكمة. وكان همُّه تضامُن واتحاد الشعوب الإسلامية كلّ في إطار قوميته، أولاً، ثم في إطار إسلاميته، ثانياً، ثم في إطار الإنسانية العامة، ثالثاً.

٣ ـ الشيخ محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥ م).

الذي رأى أن الإسلام دين ودنيا، ولا انفصال فيه بين السلطتين السياسية والدينية أو الزمنية والروحية. وأن فصل الدين عن الدولة أمر مستحيل، لأن الحاكم الذي ينتمي إلى دين معيّن لا يمكنه التفلُّت من تأثير الدين عليه. وأن علاج كافة المشاكل التي يعاني منها المسلمون، إنما يكون بالفهم الصحيح لمعنى الدين، كإفراد الله بالربوبية، والتسليم له وحده بالعبودية، وطاعته فيما أمر به ونهى عنه، وترك عقيدة الجبر أو التواكل. فالمسلمون أخطأوا في فهم معنى التوكل والقدر، فمالوا إلى الكسل، وقعدوا عن العمل، ووكّلوا أمورهم إلى الغيب والقدر يصرفها كيفما كان، وهم يظنون أنهم بذلك، يرضون الله ورسوله. فإن أصابتهم مصيبة، أو حلّت بهم رزية، أرجعوها إلى القضاء والقدر، وصبروا على حكم الله الذي حلّ بهم، دون أن يقوموا بأي جهد للافافة ما حلّ بهم. لقد أخطأوا في فهم معنى الطاعة لأولي الأمر من الحكام، فانقادوا لأوامرهم حتى المخالفة منها لجوهر الدين. ولم يفهم الحكام من معنى الحكم إلا تسخير الناس لأهوائهم، وإذلال النفوس، وابتزاز الأموال، والسير في ركاب الاستعمار، حتى أفسدوا أخلاق العامة، ففشا الكذب، والغش، والنفاق، والخداع... إلخ. ولا بدّ من إزالة ما طرأ على فهم نصوص الدين من خطأ، حتى يسلم الدين من البدع، وتستقيم أحوال المسلمين وأعمالهم. فالإسلام دين العمل، والحرية، والقوة، والعدالة، والمساواة. دين العلم والعقل، لأنه يعتبر أنه كلما زاد علم الإنسان، كلما زاد فهمه للكون وأسراره. وأن تقدم المسلمين رهن باللحاق بعلوم عصرية أهملوها، وهجروها. ولا بدَّ من اكتسابها وبذل المجهود في طلبها، وترك الحرية أمام النساء حتى يأخذن نصيبهن من العلم والمعرفة. والمسلمون إذا تهذبت أخلاقهم بالدين، وسارعوا إلى اكتساب العلوم وتحصيل المعارف، لحقوا بغيرهم من الأمم المتمدِّنة المتقدِّمة.

لقد نادى محمد عبده بوجوب إعلان الحرب على كل أنواع التخلف والموروثات البالية، من بدع وخرافات وأوهام، التي يعاني منها المسلمون، حتى ينخلعوا من كل جمود وتقليد وانحطاط. ورأى أن ذلك يكون عن طريق التربية والتعليم، ولا سيما تعليم العلوم الحديثة ـ التي أدخلها إلى جامعة الجامع الأزهر ـ القادرة وحدها على «تجديد الحضارة العربية القديمة»[1]، وتنوير الذهن، بصرف القلوب عن التعلق بما كان عليه الآباء، واستقلال الرأي والإرادة، داعياً إلى تحكيم العقل والقياس في كل الأمور الشرعية والحياتية، منبِّهاً الرأي العام إلى مخاطر الاستعمار ونظام الحكم الاستبدادي الفاسد.

---

(١) عباس محمود العقاد، محمد عبده، ص ٣١. (و) منير موسى، الفكر العربي في العصر الحديث، ص ٩٩.

وكان يرى أن عناصر الكيان الاجتماعي سبعة، هي: **الدين - العلم - الأخلاق - التجارة - الصناعة - العدل - المساواة**. ولن تقوم قيامة لأي مجتمع، بغير المعرفة العلمية، والتربية الأخلاقية، والصناعة النافعة. والعلم سبب رئيسي من أسباب القوة والثروة والنجاح والأخلاق. والأمور التي تتم بها سعادة الأمم، **أربعة**، هي:

١ - صرف القلوب عن التعلق بما كان عليه الآباء، وصفاؤها من كدر الخرافات وصدأ الأوهام؛ لأن العقائد الوهمية إذا دنست العقل بجلبابها، حولته حجاباً كثيفاً يحول بينه وبين الحقيقة والتحرك الحر. وبالإرادة المستقلة والفكر الحر تكتمل إنسانية الإنسان وتتحقق سعادة الأمم. وأول الأركان التي تطهر العقول من لوث الأوهام والخرافات، الاعتقاد بأن الله متفرِّد في خلق الأفعال، كما هو متفرِّد في تصريف الأكوان؛ وطرح أي معتقد كان، سواء في إنسان أو جماد، بأن له في الكون أثراً من ضرٍّ أو نفع.

٢ - أن تكون النفوس طامحة إلى بلوغ الكمال في الغايات الشريفة، كالمعارف الصحيحة، والعلوم الحقة، والفضائل العالية، والصناعات النافعة؛ لأن الذين يسيئون الظن بأنفسهم، ويعتقدون أنهم فاقدون للاستعدادات التي تخولهم بلوغ الكمال في هذه الغايات، يصيبهم الخمود في عقولهم، ويُحرمون الكمال في أعمالهم، ويخسرون إمكانية تدرجهم في مدارج الرقي والمدنية.

٣ - أن تكون عقائد الأمة قائمة على البراهين الساطعة والأدلة الصحيحة، بعيدة عن الظنون في العقائد، لأن ذلك يمنع العقل من النظر ويعطّله، فيكون مصير الأمم الجهل والشقاء. والإسلام يكاد يكون منفرداً بين جميع الأديان في تقريع المعتقدين بلا دليل أو برهان، وتوبيخ المتبعين للظنون. ونصوصه ناطقة بأن السعادة من نتائج العقل، والشقاء من لواحق إهمال العقل.

٤ - أن تكون في كل أمة جماعة تقوم بتعليم العامة: ذكوراً وإناثاً، العلوم المفيدة، والمعارف الصحيحة، والأخلاق الفاضلة؛ لأن التربية الحقة العاملة على تحقيق سعادة الأمم وتقدمها يجب أن تشمل الجنسين معاً. ولذا، فإن «تربية البنات يجب أن تسير يداً بيد مع تربية الأولاد، إذا كنا نودّ أن يأتي التعليم بالفائدة المطلوبة. ويجب أن نعلم أننا لا ننتظر خيراً ما لم تكن نسبة التربية بين الأبناء والبنات متساوية، لأننا إذا أهملنا نصفاً من الهيئة المكوِّنة لحياتنا الاجتماعية واعتنينا بالنصف الآخر، فإن النتيجة تكون سيئة فاسدة، إذ من الأمور المقررة أنه إذا ترقت أفكار نصف الأمة وبقي النصف الآخر مُلقى في ظلمات الجهل وانحطاط الفكر، فإن الجزء المتعلم ينفر من الجزء الجاهل ويبعد عن مصاحبته ومعاشرته ما استطاع إلى ذلك سبيلا...»[1].

وباختصار، يمكن القول: إنه إذا كان جمال الدين الأفغاني قد رأى أن لا سبيل للاصلاح والتجديد إلاّ عن طريق السياسة، فإن محمد عبده قد رأى أن ذلك يكون عن طريق التربية والتعليم. وبعبارة أخرى، إذا كان الأفغاني قد رأى أن تقدم المسلمين إنما يتم بإصلاح السياسة وانتظام شؤون الدولة، فإن عبده رأى العكس، أي أن انتظام شؤون الدولة والسياسة، إنما يتم بإصلاح الأمة عن طريق التربية والتعليم والثقافة.

(١) محمد عبده، الإسلام والرد على منتقديه، ص ٨٨، ٩٦، ١٦٦.

وكما كان الأفغاني عرضة لسهام المشكّكين في عقيدته الإسلامية، وغايته السياسية الاصلاحية الثورية، كان عبده كذلك، عرضة لسهام الموتورين من آرائه التربوية الاصلاحية، ومواقفه السياسية والاجتماعية، حتى من لدن علماء الأزهر بعامة، وعلى رأسهم شيخ الجامع الأزهر، الشيخ سليم البشري، فضلاً عن الخديوي عباس حلمي، وقبله الخديوي توفيق. ولا يزال الاثنان حتى يومنا هذا، عرضة للنقد من قبل بعض الباحثين، الذين يمكن وصفهم بـ «المتزمتين»،الذين لا يرون من صلة وثيقة بين الفكر العقلاني الحر والعقيدة الإسلامية. يقول د. محمد محمد حسين في كتابه **الإسلام والحضارة الغربية**: إن «اتجاه عبده الاصلاحي كان لخدمة الاستعمار وليس لخدمة الإسلام. فالاستعمار... قد خطط للسيطرة على المجتمع المصري بأمور، أهمها: تربية جيل من المصريين المستغربين سواء بتعليمهم في المدارس الأجنبية بمصر أو بفتح مدارس الغرب أمامهم، وتطوير الإسلام نفسه وإعادة تفسيره بحيث يبدو متوافقاً مع الحضارة الغربية أو قريباً منها أو غير متعارض معها على الأقل. وفي هذا الأسلوب الثاني، تكون حركة الاصلاح التي تزعمها عبده ـ خاصة وأنه كان صديقاً لـ كرومر ـ أداة هامة في تحقيق خطط الاستعمار وتمكينه من مقدرات البلاد»[1].

٤ ـ الشيخ عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٨ ـ ١٩٠٥ م).

الذي أرجع تدهور أحوال المسلمين في كتابيه: **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، و**أم القرى**، إلى ثلاثة أسباب:

١ ـ **سبب ديني**: وهو انقسام المسلمين إلى مذاهب، وفهمهم خطأ لعقيدة القضاء والقدر أو عقيدة الجبر، التي أدّت بهم إلى الزهد في الحياة والفتور في العمل، وقبول الظلم والجور والاستعمار. فالمسلمون أينما كانوا، أقل نشاطاً وأقل إتقاناً للفنون والصنائع من جيرانهم، حتى إن البعض يرى أن الإسلام والتقدم عدوان متلازمان؛ كملازمة العلة للمعلول.

لقد حمل الكواكبي بشدة في كتابه: **أم القرى**، كما فعل الأفغاني في جريدته: **العروة الوثقى**، على الفهم الخاطىء لعقيدة الجبر، التي صرفت النفوس عن الجدّ في الأعمال. كما حمل على ما دخل الإسلام في القرنين الثالث والرابع الهجريين، من معتقدات وترّهات، جعلت المسلمين مِللاً. ورأى أن قيادة الأمة الإسلامية يجب أن تكون «للعرب» بعد توحّد المسلمين كما في سالف الزمان. كما رأى أن أحد أسباب زوال الخلافة العثمانية، هو تعصّب الأتراك لجنسهم، واحتقارهم للعرب، وعدم احترامهم لشعائر الإسلام. لقد دعا الكواكبي إلى خلافة عربية إسلامية، لا يكون الدين فيها مجالاً للتنازع والاختلاف. كما دعا إلى الحذر من العلماء المدلّسين الجهلة المتعممين، وغلاة المتصوفين، الذين استولوا على الدين، فشوشوا فيه تأويلاً وتفسيراً بدون دليل، وأفسدوا أهله باستمالتهم إلى الزهد والورع، وعبادة القبور.

٢ ـ **سبب سياسي**: وهو انعدام الحرية، والعدالة، والمساواة، وتولّي أمور المسلمين من هو غير جدير بالولاية ولا أهلاً لها، وترك مشورة أهل الحلّ والعقد الذين لا تنعقد الولاية أو الإمامة أصلاً إلاّ ببيعتهم، في حين أن القرآن مشحون بتعاليم الحرب على الظلم والاستبداد، وإعلاء العدل والمساواة.

(١) محمد محمد حسين، **الإسلام والحضارة الغربية**، ص ٦٢ ـ ٦٤، ٧٥ ـ ٩٨.

٣ ـ سبب أخلاقي: وهو الارتياح إلى الجهل والتقليد، وانتشار داء التواكل، وعدم العناية بتربية النساء، وتركهن جاهلات، بخلاف ما كنّ عليه في الماضي؛ واستيلاء اليأس على النفوس والركون إليه. ورأى أن الخلاص يكمن في رجوع المسلمين إلى دينهم، كما في صدر الإسلام؛ والإيمان بوحدانية الله المطلقة، حتى تتحرر العقول من كل ألوان الشرك وقيوده، فتنصرف عن تعظيم القبور، وقبول الظلم والاستبداد؛ وتقبل على العلوم كلها: الدينية، والرياضية، والطبيعية، والسياسية. فالعلم قبس من نور الله، يكشف الحقائق، فيبين الخير ويدل على الشر، ويعلم الإنسان أن السعادة لا تتحقق إلا في ظل العدالة وفي ظل الحرية، التي تدفع الإنسان إلى التفكير والعمل بغية تعمير الأرض وتنمية الحياة، واستخلاف الله في الأرض كما يريد الله.

لقد صبَّ الكواكبي جام غضبه على العلماء، المتقدمين كما المتأخرين، لأنهم قصَّروا في إظهار فوائد اكتساب العلوم الحديثة، والصناعات النافعة، التي تساعد على ارتقاء الأمم وتقدمها، وجنّدوا علمهم في سبيل مرضاة الحكام، يحرِّفون أحكام الدين ليوافق أهواءهم. لقد دعا إلى فتح باب النظر في الدين، بالاستفادة من طرائق الاستهداء والاستنباط والاجتهاد، التي رسمها لنا العلماء والفقهاء الأوائل، حتى يتحرر المسلمون من قيود التقليد والبدع والأوهام، وأسباب الفرقة، والتباغض، والمداجين والدجّالين في أمور الدين، ويستعيدوا سالف قوتهم ومجدهم وحضارتهم. وكان يرى أن الاستبداد في الحكم، هو أساس كل فساد. وأن الفقر مدعاة للشعور بالآلام. وأن الفقراء بدل أن يبحثوا في أسباب فقرهم، يعيدونه إلى السعد، أو الحظ، أو القدر، أو الطالع، وذلك لكي يعزّوا أنفسهم وينسوا بؤسهم، واعدين أنفسهم بمسلِّيات السعادة الأخروية، بجنّات ذات أفنان، ونعيم مقيم أعدّه الله للصابرين. وهكذا، وبدل أن يفتّش الفقراء عن أسباب شقائهم وفقرهم، التي تقع على عاتق المستبدين بهم، يلقونها على عاتق القضاء والقدر، وهذا سمّ قاتل، يثبِّط الهمم، ويحول دون الحركة والجهاد ضد الطغيان والاستبداد والفساد. وعلى العلماء أن يعملوا لتنوير العقول، لتتمزّق غيوم الأوهام في عيون المظلومين والفقراء.

لقد كان الكواكبي ثورة عارمة على عقيدة الجبر والتواكل، كما كان ثورة عارمة على المنجمين والسحرة والمشعوذين من المتصوفين، وعلى انقسام المسلمين إلى طوائف وشيع، وانغماسهم في الشهوات، والاستسلام للتقليد، والتعصب للماضي دون سند أو دليل، داعياً إلى إعمال العقل في كل الأمور التي لا نصّ عليها ولا سند، حتى تستقيم أحوال المسلمين، ويعودوا إلى سابق عهدهم في القوة والحضارة المادية والفكرية على حدّ سواء[1].

★ ★ ★

ومع أواخر الربع الأول من هذا القرن، الذي شهد انقلاباً دينياً، قام به مصطفى كمال في ٣ آذار ١٩٢٤، وألغى على إثره الخلافة الإسلامية (الاسمية) في تركيا، وأعلن العلمنة الكاملة في كافة النواحي الاجتماعية، بغاية استعادة تركيا قوتها؛ وكذلك مع الربع الثاني من هذا القرن، عرف العالم العربي الإسلامي تطاحناً فكرياً، لعلّه كان الأول من نوعه، بين المحافظين التقليديين أو الاصلاحيين الإسلاميين، الداعين إلى الإسلام، والمنادين بضرورة العودة إلى نظام الخلافة الإسلامية على أسس

(١) الفكر العربي في مائة سنة، ص ٩٣ ـ ٩٤، ٢٣٢، ٢٨٣ ـ ٢٨٥. (و) أم القرى، للكواكبي.

صحيحة، وبين ما يمكن تسميتهم بـ **التحديثيين** أو بالأصح التغييريين، الذين لم يروا أدنى ضير في فصل الدين عن الدولة، لأنه ليس هناك من صلة جوهرية بين الاثنين. من التيّار الإصلاحي المحافظ، نذكر:

١ ـ الشيخ محمد رشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥ م).

الذي رأى أن نهضة المسلمين لا تستقيم بغير الخلافة الإسلامية. وأن فساد هذه، وقيامها على القوة والغلبة والاستبداد، لا على بيعة أهل الحل والعقد والشورى، هو الذي أدّى إلى إشاعة الفرقة بين المسلمين وفساد أخلاقهم. وأن السبيل الوحيد للقضاء على عللهم، واستعادة حضارتهم، إنما يكون عن طريق إقامة الشريعة على قواعد العلم، والاتحاد في إطار **الجامعة الإسلامية**، و«أنه من الخطورة إحلال العاطفة القومية القائمة على الجنس، محل التضامن الإسلامي، لأنها محاولة ليست فقط مصدر تفرقة للمسلمين، بل هي أقرب إلى المروق عن الدين»[1]. فالإسلام ليس ديناً روحانياً أخروياً فقط، إنما هو دين سماوي وأرضي، من **مقاصده**: هداية الإنسان إلى السيادة في الأرض، بالحق؛ وإقامة المدنية على أسس الأخلاق، والعلوم، والفنون، والصناعات. وسعادة الأمم بأعمالها. وكمال أعمالها منوط بانتشار العلوم فيها. وكل أمة تنشط لاقتباس العلوم، فتقيم أساس مدنيتها على هدي العقل والأخلاق، تحوز أعلى درجات التقدم والسعادة.

وهكذا، فالأمة الإسلامية لن ترى التقدم والترقي في ميدان الحضارة، إلا بالجمع بين العلوم الدينية، والدنيوية، على الطريقة العصرية الغربية. والمسلمون لن يعرفوا الرقي المادي والعلمي، إلا إذا غيروا نظرتهم إلى دينهم، فتركوا الاعتقاد بأن الدين يمكن أن يحقق لهم الغلبة والقوة، بصرف النظر عن سلوكهم وأعمالهم، وآمنوا بدلاً من ذلك، أن قيمة الدين تكمن في الحقيقة التي يعلّمها للإنسان، وهي أن سعادته تتأتى عن معرفته بالسنن التي تحكم الكون، وتضبط رقي المجتمعات، وليس عن طريق الاعتماد على المعجزات والقوى الخفية. فالله لا يمكن أن يمنع التقدم والرقي عن الذين يسعون إلى ذلك، بالطرق الصحيحة، سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين. لقد بيّن الله المنهج القويم الذي يجب على الإنسان سلوكه لتعمير الأرض، وتنمية الحياة، واستخلافه في الأرض. فمن اتّبع هذا المنهج من الناس واعتمد على نفسه وإرادته، حقق آماله في التقدم والتمدّن والتحضّر؛ ومن لم يتبع ذلك، معتمداً على الإيمان بالغيبيات، باء بالذل والتخلف والخسران، وبات أسير فهمه الخاطىء لشرع الله، وعقيدة القضاء والقدر.

وبالرغم من سلوك محمد رشيد رضا التصوف، على الطريقة النقشبندية، فإنه رأى أثناء رياضته الروحية، أن بعض نتائج هذه الطريقة «طيِّب»، والآخر مما لا يقبله العقل والمنطق، وربما كان أحياناً مثاراً للفتن والنزاعات الدينية، وسبيلاً إلى اختلال القوى العقلية. وهكذا، أعلن أن سلوك الطرق الصوفية أمر حسن، لأنه وسيلة لتهذيب النفوس ولكن بشرط عدم المبالغة والشطط في السلوك الصوفي، كالتمايل والرقص... إلخ، الذي يصبح ضرره أكيداً عند ذلك. وما يشاهده الناس أو

---

(١) أحمد عبد الرحيم مصطفى، تطور الفكر السياسي في مصر الحديثة، ص ٧٧ (نقلاً عن عبد العاطي محمد أحمد، الفكر السياسي لمحمد عبده، ص ٢٦٨).

يتداولونه من كرامات أهل الطرق الصوفية، إنما هو من قبيل الاتفاق والمصادفة. وقد أعلن سخطه على دراويش المولوية في تكيّة لهم، قائلاً بأعلى صوته: «أيها المسلمون! إن هذا منكر لا يجوز النظر إليه، ولا السكوت عليه، لأنه إقرار له، وإنه يصدق على مقترفيه قول الله تعالى: ﴿اتخذوا دينهم هزوًا ولعبًا﴾، وإنني قد أدّيت الواجب عليّ، فاخرجوا رحمكم الله».

وكان يرى أن ذنب أهل الطرق أكبر من ذنب الناس الآخرين، لأنهم جعلوا السماع المنكر، وتمايل ورقص حسان الغلمان بالغلائل البيضاء، عبادة مشروعة، فشرّعوا في الدين ما لم يأذن الله به، وسمح بعضهم لنفسه باستعمال نفوذه لخدمة الاستعمار، وتمكينه من الاستيلاء على أممهم. وقد ألّف كتاباً سماه: **الحكمة الشرعية في محاكمة القادرية والرفاعية**، تناول فيه أصل التصوف وتطوره، وما انتهى إليه في هذا العصر، من فساد في الأخلاق، وخبث في النيات، وتحاسد على الأعراض، وتنافس على الماديات، وتهالك على الألقاب، وتفاخر بالأنساب؛ كما تناول فيه تقاليد أهل الطرائق وعاداتهم وأزيائهم، وما يخالف منها الشرع؛ وموضوع الكرامات وأنواعها وحقيقتها، وما أورثته للأمة من فتن وخرافات؛ وموضوع الاتكال على (الإمام) المهدي المنتظر في الإصلاح، بدل الاعتماد على النفس وما جرّه من نتائج؛ وموضوع الخطابة أيام الجمعة، وكيف انحرف بها الخطباء عن معناها العام في الاصلاح في السياسة، والأخلاق، والاجتماع، لتتحول إلى مجرد كلام محفوظ أو مقروء في الترهيب من الموت والزهد في الحياة. . . إلخ.

لقد دعا رضا إلى إعمال الفكر والعقل في أمور الشرع، لحمل الناس على التخلّي عن البدع والأوهام، وما يتفرّع عنها من انحرافات وخرافات، كعقيدة الجبر، والتبرك بأصحاب القبور من الأولياء والتوسل إليهم، والتمسّح بعواميد المساجد، والاعتقاد بكرامات مشايخ الطرق الصوفية، مما لا يقرّه العقل والشرع. كما دعا رجال الدين إلى التصدّي لهذه البدع والخرافات، عن طريق الخطب والإرشاد، قائلاً: إن صلاح الأمة يكون أولاً بصلاح علمائها وحكامها، وفسادها يكون نتيجة فساد علمائها وحكامها. وقد استفاد رضا من فكر أستاذيه: الأفغاني، وعبده، فرأى أن إصلاح أمور المسلمين عن طريق السياسة، يكون أدنى وأسرع من الاصلاح عن طريق التربية والتعليم؛ ولكن الاصلاح عن طريق التربية والتعليم بالمقابل، أثبت وأدوم، معلناً أن كلاً من الإصلاح عن طريق السياسة والتربية والتعليم، يفضي إلى الآخر بصورة حتمية، جاعلاً التربية والتعليم في أساس سعادة الأمم.

والتربية عند محمد رشيد رضا، على ثلاثة ضروب:

١ ـ **تربية الجسم**: بالنشاط الحركي والأعمال.

٢ ـ **تربية النفس**: بالأخلاق.

٣ ـ **تربية العقل**: بالعلم والتعليم.

حتى إنه رأى «سعادة الأمم بأعمالها، وكمال أعمالها منوط بانتشار العلوم والمعارف فيها. فكل أمة ترغب عن العلم فمآلها إلى الشقاء، شقاء الاستعباد وفقد الاستقلال، لا يعصمها منه اتساع مساحة بلادها، ولا كثرة أفرادها، ولا عظمة حكامها، ولا صحة دينها، ولا شرف أسلافها. . . وكل أمة نشطت لاقتباس العلوم والاستضاءة بنور الأعمال النافعة. . . (فمآلها) السعادة، سعادة المدنية الفاضلة والحرية

الشاملة والسيادة الكاملة، لا يمنعها من هذا قلة أفرادها، ولا احتلال الأجانب لبلادها، ولا استبداد حكامها، ولا اختلال نظامها، ولا فساد عقائدها، ولا قبح عوائدها، إذ العلم يصلح كل خلل ويشفي من جميع العلل، يشهد (بذلك) العيان، وينطق بصحته البرهان»[1].

٢ ـ الشيخ جمال الدين القاسمي (١٨٦٥ ـ ١٩١٤ م).

الذي رأى أن الحكم الاستبدادي بعامة، هو المسؤول الأول عن تخلُّف العرب والمسلمين، وأن هؤلاء لا يمكنهم استعادة قوتهم وحضارتهم إلا عن طريق الدين الصحيح وحكم الدين. بمعنى أن يكون الحكم منبثقاً من أهل الشورى، الذين هم العلماء: رجال الدين، وأولو الأمر: أهل السياسة. وأن على العرب والمسلمين واجب اكتساب العلوم والمعارف الصحيحة، والتحلي بالأخلاق الفاضلة، إذا ما أرادوا أن يسيروا قدماً في ميدان الرقي والتقدم، لأن الأمم لا تسود، ولا ترتفع، ولا تتقدم، إلا بالعلم والازدياد منه، والاجتهاد فيه. فالعلم هو الأساس الأول لكل نهضة.

لقد أكّد القاسمي كما أستاذه: الشيخ محمد عبده، وصديقه: الشيخ محمد رشيد رضا، على الحكم الشوري في الإسلام، قائلاً: «معلوم أن الحاكم إذا استبد، ولم يزعه عن الظلم تقوى وصلاح، أهلك الحرث والنسل... وإلا فمن سبر سيرة الملوك المستبدين (في الإسلام) يجد انفرادهم برأيهم، ورفعهم للشورى، قهقر الأمة الإسلامية، وجعلها أضعف الأمم، بعد أن كانت أقواها وأغناها»[2].

كما أكّد ككل المصلحين الدينيين، على الحرية الدينية لأهل المذاهب والأديان المختلفة، ووجوب العمل على بناء دولة إسلامية قوية، ـ كما في الماضي ـ، قادرة على التصدّي لمطامح المستعمرين والأعداء، قائمة على الحكم الشورى، يرأسها «سلطان» منتخب من قبل أهل الشورى، أو واحد من أكثر الناس كفاءة ومعرفة من كل البلاد.

٣ ـ الشيخ حسن البنا (١٩٠٦ ـ ١٩٤٩ م).

الذي حارب البدع والخرافات المستجدة على العقيدة الإسلامية، كالرقي، والتمائم، والأحجبة، والكهانة، والتوسل بالمشايخ والأولياء والأنبياء لقضاء الحاجات. ودعا إلى الفهم الصحيح والشامل للإسلام ونظامه، واتحاد المسلمين في منظمة واحدة، حاملاً بعنف على كل الأنظمة السياسية المعاصرة، سواء منها: الشيوعية، أو الاشتراكية، أو الرأسمالية، وذلك لفشلها في جهودها الرامية إلى حلّ معضلات الإنسان، قائلاً: إنه لا يمكن أن تتعارض حقيقة علمية بقاعدة شرعية ثابتة، وإنه لا أمن ولا سلام، ولا عدل، ولا مساواة، ولا سعادة، حتى يعود الناس إلى حكم الإسلام، والنظام السياسي الإسلامي، كما كان زمن الرسول الأعظم والخلفاء الراشدين. وقد أسس حزب (حركة) «الأخوان المسلمون»، الذي يدعو إلى إزالة الفوارق الطبقية بين الناس، وتحديد الدخل الفردي على أن لا يقل عن حدّ أدنى معين لازم لمعيشة كريمة، وتقريب الفوارق بين الدخول المرتفعة والأخرى المنخفضة، وتحديد الملكية الزراعية، وتحرير الفلاحين من الاستعباد والاستغلال، ورفع المستوى العلمي والأخلاقي للشعب،

---

(١) إبراهيم العدوي، الإمام المجاهد رشيد رضا، ص ١٩، ١٧٥. (و) المنار، ج ١، ص ٢٥٦.

(٢) ظافر القاسمي، جمال الدين القاسمي، ص ٢٣٢.

وتأمين الضمان الاجتماعي الشامل لكل فرد، ومحاربة الاستعمار والفساد والاستبداد. وكان شعاره ـ أي شعار الحزب ـ «الله غايتنا، والرسول زعيمنا، والقرآن دستورنا، والجهاد سبيلنا، والموت في سبيل الله أسمى أمانينا».

وقد لحظ فيه تأليف «الجهاز السري» لمحاربة الاستعمار، وإسرائيل، والنظام الملكي الاستبدادي الفاسد في مصر؛ كما اتجه اتجاهاً عملياً في إصلاح المجتمع، فأقام المؤسسات الاجتماعية، والاقتصادية، والصحية، والتربوية، ولاقى إقبالاً كبيراً من عامة الشعب. يقول أبو الحسن الندوي (عالم هندي) في كتابه: **الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية**: «لقد أوجدت حركة الأخوان المسلمين موجة اعتقاد راسخ وثقة بالإسلام وصلاحيته ومستقبله، تجلّت في روح الاستماتة في سبيل المبدأ والعقيدة في حرب فلسطين عام ١٩٤٨».

كان حسن البنا يرى أن الحضارة الغربية التي تزهو بجمالها العلمي، لا تورث الإنسان اليوم، إلا الحرب والشقاء والاضطراب. وهي حضارة مادية ملحدة، تقوم على العصبية العرقية وروابط الدم والأرض. أقامت الأخلاق على مبدأ اللذة، الذي يشكل تهديداً صارخاً لنظام الأسرة وبناء المجتمع؛ وعجزت عن تأمين السلام العالمي، وفشلت في إسعاد الناس. فهي في قلق واضطراب مستمر، رغم ما حصّلته من علم وقوة وغنى. وهي تقود الإنسانية إلى البلاء والدمار. فأصولها **السياسية**، تقوّضها الأنظمة المتصارعة التي تسودها، والثورات التي تندلع في كل مكان. وأصولها **الاقتصادية**، تهتز تحت وطأة الأزمات المتلاحقة، ووجود ملايين البائسين، والعاطلين، والجائعين. وأصولها **العلمية**، تصفعها تناقضات الفلسفات والعلوم فيما بينها. والعقل الإنساني بالرغم من تقدمه في الكشف عن الكثير من مجهولات الطبيعة، لم يصل ولن يصل إلى معرفة كل شيء عن طريق العلوم التجريبية. ومحاولة تفسير جميع مظاهر الوجود حسب القوانين التجريبية، محاولة مادية لن تؤدي إلى نتائج حاسمة مقنعة. لأن إنكار الإنسان للألوهية وكل ما يتعلق بالروحانيات، خطأ أساسي يخفي جهل الإنسان بحقيقته. فالإيمان جزء من النفس، وهو لها بمثابة الغذاء، كالغذاء والهواء والماء للأجسام، سواء بسواء. وأية حضارة تهمل الدوافع النفسية، ولا تكترث بالأشواق الروحية، وبعواطف الرحمة الإنسانية، لا يمكنها الاستمرار في الحياة. وطالما أن الحضارة المعاصرة قائمة على العلم والمتعة واللهو، ولا تأخذ بشريعة الله، التي لا تعادي العلم، ولا تقلّل من أهمية المادة وما فيها من خير وصلاح للبشرية، فلن تعرف حياة هادئة فاضلة سعيدة، ولن تجد الغذاء الروحي والعلاج المادي لكافة مشاكلها[١].

والواقع أن حركة الإخوان المسلمين، التي نشأت في الاسماعيلية سنة ١٩٢٨ م، كحركة دينية فكرية، وعملية سياسية، غايتها الدعوة إلى الرجوع إلى الدين وتطبيق شريعته حرفياً، من خلال التربية الإسلامية الصحيحة والتثقيف الديني السليم، قد تأثّرت بالأفكار الإصلاحية التي نادى بها الأفغاني، وعبده، ورضا، قبلاً. فقد كان الأفغاني بنظرها، هو صاحب الصيحة الكبرى لبعث الإسلام من جديد. وكان عبده، المفكر الأول، الذي وضع الأسس الكفيلة بإعادة هذا البعث من جديد، عن طريق التربية والتعليم. وكان رضا، المؤرخ لهذه الحركة الإصلاحية الإسلامية، والداعي إليها.

(١) حسن البنا، مجموعة رسائل حسن البنّا.

ويكفي أن نعرف أن والد حسن البنا، كان تلميذاً لمحمد عبده، عندما كان هذا إماماً للأزهر، وأن البنّا كان على صلة بالشيخ مصطفى المراغي، أحد تلامذة عبده، حتى ندرك مدى تأثر حركة الأخوان المسلمين بفكر عبده، ولا سيما بآرائه الداعية إلى تبسيط الإسلام حتى يصبح مفهوماً من قبل جميع المسلمين، والتخلي عن التعصّب المذهبي في المذاهب الإسلامية، ومناداته بوحدة المسلمين، ووجوب اقتناعهم بأنّ تغيّر أحوالهم إنما يتأتّى أولاً بتغيير أفكارهم عن الإسلام. كما يكفي أن نعرف منهج الأفغاني الثوري في دعوته السياسية إلى التحرر ووحدة المسلمين، حتى ندرك الأولوية في الفعل والحركة والعمل عند الأخوان، على الفكر.

٤ ـ السيد محسن الأمين (١٨٦٢ ـ ١٩٥٢م).

الذي دعا العرب والمسلمين إلى الاتحاد لتخليص بلادهم من نير الاستعمار، وإلى الإقبال على العلوم العصرية، إذا راموا التقدم والرقي؛ والنظر إلى الشريعة بمنظار العقل والمنطق لاستنباط الأحكام الشرعية من مصادرها الأصلية. وحارب التفرقة بين أهل السنة والشيعة من المسلمين، كما هاجم البدع المستجدة في الإسلام، ولا سيما لطم الخدود، وشق الجيوب، وجرح الرؤوس، ودق الطبول، وضرب الصنوج، ولبس الأكفان، وإعلاء البكاء على الحسين بن علي في الأيام العشرة الأولى من شهر محرم من كل عام، لأن في ذلك إيذاء للنفس؛ وإيذاء النفس محرّم شرعاً وعقلاً، ناهيك عن أنه لا يترتب على ذلك، أية فائدة دينية أو دنيوية اجتماعية، وهو من عمل الشيطان، وتسويل النفس الأمّارة بالسوء.

ألّف رسالته المشهورة: **التنزيه لأعمال الشبيه في العادات الدينية المتبعة في إقامة الشعائر الدينية الحسينية لدى المسلمين الإماميين**، فخلّفت وراءها دوياً هائلاً، واعتبرت بحق، ثورة إصلاحية كبرى على هامش الدين. وكان مؤمناً بضرورة توحد العرب واتحاد المسلمين للعودة إلى ماضيهم المجيد وحضاراتهم الغابرة. ولعل هذا ما يفسر مناصرته للملك فيصل الأول، ضد المستعمرين الفرنسيين والإنكليز على السواء، وعدم تورّعه من أن يوجّه أقسى العبارات لأحد القادة الفرنسيين، الذي كان في زيارة له، وذلك إثر تعرضه للملك فيصل: «إنك ضيف في منزلي! وحرمة الضيافة وحدها تمسكني عن إهانتك. ولكن تأكدوا أن التاريخ لم يسجل أنّ القوة استطاعت الانتصار على الحق انتصاراً أبدياً، ولا بدّ للعرب في سوريا أن ينتصروا في النهاية بحقهم على قوتكم». وهو من أطلق كلمته الشهيرة في أوساط المسلمين عامة، بمعرض دعوته للوقوف بوجه المستعمرين الفرنسيين: «ما زلنا نتشاجر حول الخلافة حتى أصبح خليفتنا المفوض السامي الفرنسي». وهي كلمة تذكرنا بقول ندِّه السيد عبد الحسين شرف الدين، أيضاً: «الشيعة والسنة: جدولان من نهر واحد، فرقتهما السياسة، فلتجمعهما السياسة».

وقد أدرك أن التربية والتعليم هما الأساس في كل إصلاح ديني واجتماعي، فقام يعلي المؤسسات التربوية التي تكفل تعليماً صحيحاً، وتربية سليمة. وقد تلاقى فيها الطلاب من الجنسين، ومن مختلف الطوائف والمذاهب، فأينعت رجالاً فهموا الدين حق الفهم، فارتفعوا من دائرة المذهبية والطائفية إلى دائرة الإسلام الصحيح، حيث لا تفرقة ولا تمييز[1].

---

(١) محسن الأمين، سيرته، تحقيق حسن الأمين.

٥ ـ السيد عبد الحسين شرف الدين (١٨٧٣ ـ ١٩٥٧م).

الذي ردّ أسباب سوء وتدهور أحوال العرب والمسلمين، إلى انقسامهم طوائف ومذاهب متنابذة متناحرة، ورواج البدع والخرافات والمنكرات في عقولهم، ورضوخهم للاستعماريين الفرنسي والإنكليزي. ورأى أن الخلاص يكمن في الفهم الصحيح للدين؛ ويكون ذلك، عن طريق التربية الصحيحة والعلم الصحيح، حيث يتعرّف العرب والمسلمون إلى حقيقتهم وما آلوا إليه، ويكونون صفاً واحداً لمقاومة الاستعمار، والتحرر من الأوهام، واستبداد الحكام. «فالعلم نواة الحضارات، وهو حظها في القوة والظفر والحياة. وهو نفسه قياسها في التقدم والتأخر والحكم والسيطرة والسعادة والبؤس. ولئن اختلفت مظاهر الحياة وظواهر الاجتماعات باختلاف العصور وتباين البيئات، فإنّ العلم بجوهره واحد في وجوبه وضرورته، يسعى إليه أولو الألباب، ويؤثرونه في كل عصر وتحت كل أفق. (وقد) دهمنا الغرب بخيله ورحله، فأناخ بكلكله وضرب بجرانه، فاستحوذ علينا دخولاً في مدارسه وإصغاء إلى وساوسه... هذه المدارس التي لم تتأسس في الشرق إلا للاستيلاء عليه بجميع ما فيه من دنيا أو دين»[1].

كما رأى أن الاتصال المباشر بين علماء المسلمين من كافة المذاهب والطوائف، ولا سيما بين علماء النجف و الأزهر، لمناقشة أوضاع المسلمين وأحوالهم، وما وصلوا إليه من انحطاط، ومناقشة المسائل الدينية الخلافية بين المذاهب الإسلامية، يساهم مساهمة فعالة في تحرير العرب والمسلمين من قيود بالية، ويدفعهم إلى التقارب المذهبي، والتوحد الفكري، وبالتالي إلى الاتحاد والوحدة، لمقاومة المستعمر والحكام الظالمين. كان رأيه، أن السنة والشيعة، جدولان من نهر واحد، فرقتهما السياسة، فلتجمعهما السياسة. وأن قفل باب الاجتهاد جريمة بحق الإسلام والمسلمين. وعلى علماء المسلمين ولوجه بقوة من أجل مصلحة المسلمين والتقريب فيما بينهم. كما أن عليهم واجب إعلان الجهاد على المستعمرين المستغلين، والصهاينة المغتصبين لفلسطين، والحكام المستبدين، قائلاً: «إذا رأيت العلماء يقفون على أبواب الحكام، فبئس العلماء وبئس الحكام. وإذا رأيت الحكام يقفون على أبواب العلماء، فنعم الحكام ونعم العلماء».

«لا حياة لهذه الأمة إلا بإجماع آرائها، وتوحيد أهدافها، بجميع مذاهبها وشتى مشاربها على إعلاء كلمتها بإعلان وحدتها، في بنيان مرصوص، يشدّ بعضه أزر بعض، وجسم واحد، إذا شكا منه عضو أنَّت له سائر الأعضاء حتى ليكون المسلم في الشرق هو نفسه في المغرب عينه ومرآته، دليله ومشكاته، لا يخونه ولا يخدعه ولا يظلمه. بذلك يكون المسلمون أمة واحدة، وبه تكون كذلك، خير أمة أخرجت للناس، تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر وتعتصم بحبل الله جميعاً... فالحذر الحذر... أيها المسلمون من هذا الخطر. وأي خطر أدهى من أن تبقى الفرقة فرقاً، والوحدة مزقاً، والإلفة شتاتاً، والنفوس أمواتاً... وإن أمتكم هذه أمة واحدة، ولا تقولوا بعد اليوم: هذا شيعي، وهذا سني، بل قولوا: هذا مسلم: فالشيعي والسني فرقتهما السياسة وستجمعهما السياسة. أما الإسلام فلم يفرق ولم يمزق. الإسلام جمعهما بأشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله... ولا فرق بينهما إلا كالفرق بين

---

(١) عبد الحسين شرف الدين، الفصول المهمة في تأليف الأمة. (و) المراجعات، (و) النص والاجتهاد.

مذهب ومذهب من المذاهب الأربعة، ولكل من هذه المذاهب مفاهيم مستقاة من كتاب الله وسنة نبيه، ومن تأول فأخطأ فله أجر واحد، ومن تأول فأصاب فله أجران. ذلك هو الإسلام السمح... فليكن المسلمون مسلمين كما أراد الإسلام سيراً على محبته، والتزاماً بكتابه وسنته... أيها المؤمنون، إنكم مدعوون بحكم الإسلام وحكم القرآن إلى وحدة لا تنفصم عروتها، وإلفة لا يُستباح ذمارها... أيها المسلمون: أيها العرب: هذا «شهر المحرم» الدامي الذي انتصرت فيه عقيدة، وبعث فيه مبدأ. ألا وإن قتلة الحسين عليه السلام بكر في المقتلات، فلتكن قدوتنا به بكراً في القدوات. ولنكن نحن من فلسطين مكان الحسين من قضيته، ليكون لنا ولفلسطين ما كان له ولقضيته من حياة ومجد وخلود. أيها العرب، أيها المسلمون: لقد حمّ الأجل، وموعدنا فلسطين، على أرضها نحيا وفيها نموت، والسلام عليكم يوم تموتون شهداء ويوم تبعثون أحياء».

وإذا كان شرف الدين داعية قوياً لاتحاد المسلمين لتخليص أوطانهم من براثن الاستعمار، فإنه كان كذلك، داعية قوياً لتوحّد العرب وتخلصهم من الجهل والتعصّب والاحتلال.

«إن سورية بحدودها وحدة لا تتجزأ. وإعادة أجزائها المتقطعة التي كانت تعرف ببر الشام في العهد التركي وما قبله، شرط حياتي لا نتنازل عنه... (و) الدولة العربية السورية ترى نفسها بحكم العوامل الجغرافية والتاريخية والاقتصادية واللغوية والقومية، مضطرة مصيرياً، إلى المساهمة في اتحاد مع الدول العربية الشقيقة المجاورة، يكون مبنياً على إلغاء الحواجز الجمركية، وتوحيد برامج التعليم والسياسة الخارجية والدفاع. (و) فلسطين من سورية بمنزلة العينين من الوجه، ومن العرب بمنزلة القلب من الجسد، ولا قرار ولا استقرار بانفصالها عنها، والرفض حتى الموت لوعد بلفور. (و) لا يرضى السوريون والعرب إلا باسترجاع لواء الاسكندرونة ومقاطعة عمورية إلى سورية الوطن الأم. (و) أمنيتنا الكبرى توحيد العراق وسوريا بحدودهما الطبيعية المعروفة في حقب التاريخ المختلفة، لأن هذين القطرين الشقيقين تجمعهما وحدة طبيعية وعوامل تاريخية وجغرافية واقتصادية ولغوية وقومية...»[1].

* * *

أما التيار التحديثي أو التغييري، فيمكن اعتباره ثمرة تأثير التقدم العلمي الذي أحرزه الغرب على عقول قسم كبير من المفكرين العرب المسلمين وافتتانهم به، واعتقادهم بأن الإسلام إذا كان هو دين الله، فإنّ هذا لا يعني أن الحضارة المنبثقة عنه، أو الحضارة الإسلامية، هي الحضارة الصحيحة وأفضل الحضارات. فالحضارة الصحيحة والقوية لا يتوقف تحققها على وجود إطار فكري عام فقط، بل هناك ثمة عوامل موضوعية في المكان والزمان، تتحكم في نشأتها فضلاً عن تشكيلها. وعلى المسلمين أن يعيدوا النظر في تراثهم، فيأخذون منه الصالح لعصرهم ويطرحون ما لا يصلح له، لا سيما أن الإسلام يحضّ على التأمل والنظر والاجتهاد، ويدفع إلى التطور. ويمكن ردّ جذوره إلى:

١ ـ قاسم أمين (١٨٦٥ ـ ١٩٠٨م).

الذي شغل كغيره بمسألة تأخر وانحطاط المسلمين وخلاصهم، فرأى أن السبب الحقيقي لذلك،

(١) هادي فضل الله، الفكر السياسي والديني لدى السيد عبد الحسين شرف الدين، ص ٢٣٠.

يكمن في الجهل العام المتفشي في بلاد المسلمين، وإهمالها للصناعات والعلوم التي هي أساس السعادة البشرية. وأن العلاج لا يكون بالعودة إلى منابع الإسلام الأولى وسيرة السلف الصالح، لأنه لا علاقة بين الدين والمدنية، وإنما يكون بإعادة بناء المجتمعات الإسلامية على أساس العلوم الحديثة، والأخذ بأساليب الحضارة الغربية، وتحرير المرأة كاملاً، وتزويدها بالتربية والثقافة الصحيحة، لترتفع إلى مسؤوليات الحرية الحقيقية، لأن ارتقاء المرأة عامل من عوامل ارتقاء الأمم، وجهلها عامل من عوامل انحطاط الأمم. وهذا الكلام يذكِّرنا بما قاله الأفغاني وعبده والكواكبي، كما يذكرنا بما قاله شارل فورييه: «إن تقدم المرأة أو تخلفها هو المعيار الوحيد لمعرفة تقدم المجتمع أو تخلفه»[1].

«بقي الحجاب مستمراً لأنه كان تابعاً لهيئتنا الاجتماعية (و) السياسية والعقلية والأدبية... (ولكن) اليوم وقد تغيرت حالتنا الاجتماعية تغييراً كلياً، فأصبحنا أحراراً وتمت الحرية، وبدأ التعليم الصحيح في أن ينتشر بين أفراد أمتنا، وتهيأت عقولنا إلى إدراك منزلة الإنسان في الوجود ومرتبة المرأة في البيت وشأنها في العالم، فهل يليق بنا بعد هذا أن نحافظ على العادات والتقاليد القديمة، ونحرص على عادة الحجاب، ونتخذها وسيلة لصيانة المرأة، أو يكون من الأليق بنا أن نبحث عن وسيلة أخرى تكون موافقة لحالتنا الجديدة التي انتقلنا إليها، ويكون من شأنها أن ترتقي بنا إلى ما هو خير منها»[2].

إن التقدم عند قاسم أمين لا يقوم على الإيمان بالغيبيات، وكثرة العبادات، أو الاستناد إلى القرآن والسنة، وإنما يقوم على المكتشفات العلمية الحديثة والعلم الحديث، والتحرّر من الاستبداد السياسي، وتحرير المرأة كاملاً من قيودها واستعادة آدميتها، وذلك لأن قيام المجتمعات وبقاءها لا يستند إلى الدين أو الأخلاق فحسب، وإنما يستند إلى العلوم الوضعية النابعة من الفلسفة الوضعية، والصناعات النافعة في المقام الأول.

٢ ـ أحمد لطفي السيد (١٨٧٢ ـ ١٩٦٣م).

الذي فصل بين المدنية والإسلام، وأزاح الدين كأساس لدعوته السياسية إلى الحرية والاستقلال في مصر، معتبراً أن تأسس القومية على مبادىء الإسلام أمر غير ممكن، فضلاً عن أنه أمر غير طبيعي أو واقعي، لأن الإسلام ليس فيه بحدّ ذاته ما يجعله أفضل من غيره من الأنظمة والأديان[3]. «فالمنافع الحيوية هي وحدها التي يصح اتخاذها قاعدة للأعمال السياسية، وجعل المنفعة أساساً للعمل في السياسة، مذهب لا يأباه الدين الحنيف...»[4]. ومعيار بقاء الأمة، واستمرارها، ونموها، هو في تحقيق الوحدة الوطنية والانصهار بين جميع أبنائها، بصرف النظر عن عقائدهم، وانتماءاتهم، ومذاهبهم، ودياناتهم، لأنّ مصلحة الأمة هي محصلة جميع مصالح أفرادها.

لقد نظر لطفي السيد إلى فكرة الجامعة الإسلامية والدعوة إليها، بارتياب شديد، منكراً أية أهمية

---

(١) قاسم أمين، المرأة الجديدة، ص ٦١.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) أحمد لطفي السيد، صفحات مجهولة من تاريخ الحركة القومية في مصر، ص ١١٨.

(٤) أحمد لطفي السيد، المنتخبات، ج ١، ص ٣٠٨. (نقلاً عن: الفكر السياسي للإمام محمد عبده، لعبد العاطي محمد أحمد، ص ٢٧٧).

فعلية لها، معتبراً أنها كناية عن وهم وخيال. وأن التربية في مصر ينبغي أن تهدف إلى غايتين اثنتين: **أولاهما**: تحرير الناس من شر الاستبداد الطويل وحكم المستبد المطلق، كي يستعيدوا فضائلهم الأخلاقية والاجتماعية. **والثانية**: تسليح الناس بالعلوم والمعارف، كي يكونوا قادرين على مجابهة المستعمر في كل الميادين العلمية، والفنية، والاقتصادية، فضلاً عن الاستغناء عنه.

٣ ـ الشيخ علي عبد الرازق (١٨٨٨ ـ ١٩٦٦م).

وكان أشد المتحمسين لهذا التيار التحديثي التغييري،ـ وذلك إلى جانب عبد الحميد متولي، صاحب كتاب: **أصول الحكم في الإسلام**ـ، بالرغم من كونه أحد علماء الأزهر، وأحد قضاة الشرع[١]. نشر كتابه: **الإسلام وأصول الحكم** عام ١٩٢٥ م، وفيه طالب بكل صراحة، بفصل الدين عن الدولة، وأيدّ حركة مصطفى كمال، التغييرية في تركيا، الذي ألغى منصب الخلافة الإسلامية، وعلْمن الدولة. وقد رأى أن الخلافة كناية عن نظام تعارف عليه المسلمون، وهي من وضعهم، وليس في أصول الشريعة ما يوجبها؛ وليست هي، أو القضاء، أو وظائف الحكم، من الدين في شيء. بل هي طرق دنيوية لم يعرفها الدين ولم ينكرها، ولم يأمر بها ولم ينْه عنها، وإنما تركها لكي يرجع المسلمون فيها إلى أحكام العقل وتجارب غيرهم من الأمم. والقرآن يدلّل على ذلك صراحة. فهو يشير إلى أن رسول الله لم يكن إلا رسولاً يبلّغ رسالة الله إلى الناس.

﴿وما أرسلناك إلا مبشراً ونذيراً﴾[٢].

﴿ما على الرسول إلا البلاغ﴾[٣].

﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول فإن توليتم فإنما على رسولنا البلاغ المبين﴾[٤].

﴿قل يا أيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم، فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه، ومن ضل فإنما يضل عليها، وما أنا عليكم بوكيل﴾[٥].

﴿فإن أعرضوا فما أرسلناك عليهم حفيظاً﴾[٦].

﴿قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ إنما إلهكم إله واحد، فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً﴾[٧].

أما الحكومة والملك فهما من أغراض الدنيا، وهذه أهون عند الله من أن يبعث لها رسولاً، وأهون عند رسله من أن يشتغلوا بها. إن الشريعة الإسلامية شريعة روحية محضة، جاءت لتنظيم العلاقة بين الإنسان وربه فقط؛ وما يقوم بين الناس من معاملات ليس من شأن الشريعة ولا من مقاصدها. ونظام

---

(١) كان قاضياً بمحكمة المنصورة الشرعية الابتدائية.

(٢) سورة فاطر، آية: ٢٨.

(٣) سورة آل عمران، آية: ٩٩.

(٤) سورة المائدة، آية: ٩٢.

(٥) سورة يونس، آية: ١٨.

(٦) سورة الشورى، آية: ٤٨.

(٧) سورة الكهف، آية: ١١٠.

الحكم في عهد النبي (ص) كان موضع غموض وإبهام موجب للحيرة. والقضاء ليس وظيفة شرعية؛ والذين يقولون عكس ذلك، يجعلونه متفرِّعاً عن الخلافة. ولذا، فمن أنكر الخلافة أنكر القضاء، ورأى أن حكومة أبي بكر والخلفاء الراشدين من بعده، كانت لادينية؛ وأن مقام الخلافة منذ الخليفة الأول إلى يومنا هذا، كان عرضة للخارجين عليه المنكرين له؛ ولا يكاد التاريخ الإسلامي يعرف خليفة إلّا عليه خارج، ولا جيلاً من الأجيال مضى دون أن يشاهد مصرعاً من مصارع الخلفاء.

«إن هذه المسألة ـ الخلافة ـ دنيوية وسياسية أكثر من كونها مسألة دينية، وإنها تتعلق بمصلحة الأمة مباشرة. ولم يرد بيان صريح في القرآن ولا في السنة في كيفية نصب الخليفة وتعيينه وشروط الخلافة... إنه لعجب عجيب أن تأخذ بيديك كتاب الله وتراجع النظر فيها بين فاتحته ونهايته، فترى فيه تصريف كل مثل وتفصيل كل شيء من أمر هذا الدين، ثم لا تجد فيه ذكراً لتلك الإمامة العامة أو الخلافة. إن في ذلك مجالاً للقول! ليس القرآن وحده الذي أهمل تلك الخلافة، ولم يتصدَّ لها، بل السنة كالقرآن أيضاً، قد تركتها ولم تتعرض لها... فكيف وقد قالت الخوارج: لا يجب نصب الإمام أصلاً، وكذلك قال الأصم من المعتزلة، وقال غيرهم... وحسبنا في هذا المقام نقضاً لدعوى الإجماع أن يثبت عندنا خلاف الأصم والخوارج وغيرهم، وإن قال ابن خلدون إنهم شواذ. والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء، ولا غيرها من وظائف الحكم ومراكز الدولة، وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة[1].

وللدكتور محمد عمارة رأي قريب من هذا، إذ يقول:

إن الدولة لم تكن «هدفاً من أهداف الوحي، ولا مهمة من مهام النبوة والرسالة، ولا ركناً من أركان الدين، وإنما اقتضتها ضرورة حماية الدعوة الجديدة، والدفاع عن الدعاة المؤمنين ضد اضطهاد المشركين، فكان تأسيسها وتدعيمها إنجازاً سياسياً وحضارياً وقومياً، حفظ الدين، ودافع عنه، وساعد على انتشاره، على الرغم من أنه ليس جزءاً أصيلاً من مهام النبوة والرسالة، ولا هو أصل من أصول الدين!...»[2].

مع الملاحظة أنه بسبب أفكاره هذه، سيق علي عبد الرازق عام ١٩٢٦ أمام محكمة هيئة كبار العلماء، التي تتألف من أربعة وعشرين عالماً، برئاسة شيخ الجامع الأزهر آنذاك: الشيخ محمد أبو الفضل الجيزاوي، التي أصدرت حكمها بعزله من وظيفته في القضاء، وبطرده من الهيئة الشرعية، وبتجريده من هويته الإسلامية.

٤ ـ طه حسين (١٨٨٩ ـ ١٩٧٣م).

الذي رفض على غرار زكي نجيب محمود، تحميل النصوص الدينية معاني لا تحتملها، ودعا إلى تنقيتها من الشوائب التي علقت بها؛ والفصل بين التاريخ الإسلامي والعقيدة الدينية، للتخلص من

---

(١) ص ٥، ١٦، ٣٣، ١٠٣.

(٢) محمد عمارة، الإسلام والعروبة والعلمانية، ص ٥ ـ ٧.

الموروثات البالية والأغلال الثقيلة. ورأى أن لكل من العلم والدين مجاله الخاص به، ولكل منهما ملكة يتصل بها. فالعلم ينسحب إلى العقل، وطبيعته التغير. والدين يتعلق بالعاطفة والقلب، وطبيعته الثبات. ومن رام التقدم من الأمم، فعليها أن تأخذ بأساليب الحضارة الغربية في التفكير والمنهج، في كافة ميادين الحياة: العلمية منها والعملية.

وبدء التحرر العقلي والنهضة الفكرية، يكون ابتداءً، برفض الدين في حكم الحياة السياسية والفكرية. وإرادة الأمة هي «قوام الحكم وعماد الوزارة، ومصدر الهيئات النيابية التي تشرّع القوانين وتراقب السلطة التنفيذية»[1]. والعلم وحده هو الأساس لكل نهضة، والضمان الوحيد لكل أمة تطمح إلى الحرية والعدالة والمساواة والتقدم. والدين يجب ألّا يكون حائلاً بين أهله وضروب النشاط المختلفة للعقل والنفس والجسم؛ كما أنه يجب ألّا يكون حائلاً دون تبنّي مناهج البحث الغربية في تفسير وتعليل الأحداث التاريخية والدينية، لا سيما وأن القدامى أنفسهم وضعوا قواعد الشك واليقين القائمة على التجريح والتعديل، والترجيح والإسقاط، والتصديق والتكذيب... إلخ.

وقد أصدر كتابه في الشعر الجاهلي سنة ١٩٢٦، الذي تبنّى فيه المنهج التحليلي الديكارتي في دراسة الشعر الجاهلي، ليرى إن كان صحيحاً في نسبته إلى أصحابه من الجاهليين أو منحولاً عليهم، كما تبناه في دراسة التاريخ الإسلامي، وفي صحة المعلومات الواردة في القرآن، والمتعلقة بإبراهيم وإسماعيل. وفيه:

«للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا أيضاً، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي... فضلاً عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة وبنشأة العرب المستعربة فيها. ونحن مضطرون إلى أن نرى في هذه القصة نوعاً من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة، وبين الإسلام واليهودية والقرآن والتوراة من جهة أخرى. وأقدم عصر يمكن أن تكون قد نشأت فيه هذه الفكرة إنما هو هذا العصر الذي أخذ اليهود يستوطنون فيه شمال الجزيرة العربية ويبثون فيه المستعمرات. فنحن نعلم أن حروباً عنيفة شبت بين هؤلاء اليهود المستعمرين وبين العرب الذين كانوا يقيمون في هذه البلاد، وانتهت بشيء من الملاينة ونوع من المهادنة. وليس ببعيد أن يكون هذا الصلح الذي استقر بين المغيرين وأصحاب البلاد منشأ هذه القصة، التي تجعل العرب واليهود أبناء أعمام، لا سيما وقد رأى أولئك وهؤلاء، أن بين الفريقين شيئاً من التشابه غير قليل. فأولئك وهؤلاء ساميون... وقد كانت قريش مستعدة كل الاستعداد لقبول هذه الأسطورة في القرن السابع للمسيح»[2]. «أريد أن أصطنع في الأدب هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه (ديكارت) للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث. والناس جميعاً يعلمون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج، هي أن يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل، وأن يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلواً تاماً. والناس جميعاً يعلمون أن هذا المنهج الذي سخط عليه أنصار القديم في الدين والفلسفة يوم ظهر، قد كان من

---

(١) فتحي رضوان، أفكار الكبار، ص ٨٢.

(٢) ص ٢٦ - ٢٧.

أخصب المناهج وأقومها وأحسنها أثراً، وأنه قد جدَّد العلم والفلسفة تجديداً، وأنه قد غيّر مذاهب الأدباء في أدبهم، والفنانين في فنونهم، وأنه هو الطابع الذي يمتاز به هذا العصر الحديث. فلنصطنع هذا المنهج حين نريد أن نتناول أدبنا العربي القديم وتاريخه بالبحث والاستقصاء. ولنستقبل هذا الأدب وتاريخه وقد برأنا أنفسنا من كل ما قيل فيهما من قبل، وخلصنا من كل هذه الأغلال الكثيرة الثقيلة التي تأخذ أيدينا وأرجلنا ورؤوسنا فتحول بيننا وبين الحركة الجسمية الحرة، وتحول بيننا وبين الحركة العقلية الحرة أيضاً. . . (وهكذا). . . فأنت ترى أن منهج ديكارت هذا ليس خصباً في العلم والفلسفة والأدب فحسب، وإنما هو خصب في الأخلاق والحياة الاجتماعية أيضاً. وأنت ترى أن الأخذ بهذا المنهج ليس حتماً على الذين يدرسون العلم ويكتبون فيه وحدهم، بل هو حتم على الذين يقرأون أيضاً. وأنت ترى أني غير مسرف حين أطلب منذ الآن إلى الذين لا يستطيعون أن يبرأوا من القديم ويخلصوا من أغلال العواطف والأهواء حين يقرأون أو يكتبون فيه ألا يقرأوا هذه الفصول، فلن تفيدهم قراءتها إلّا أن يكونوا أحراراً حقاً»[1].

والحضارة الغربية المعاصرة عند طه حسين، ليست حضارة كافرة أو آثمة، كما يزعم الرافضون لها. فالكفر والإثم لا يورث، بحسب رأيهم، الارتقاء والتقدم والتحضر، وأوروبا والبلاد الغربية عامة، راقية ومتقدمة ومتحضّرة، وبالتالي، فإنّ حضارة الغرب ليست فاسقة ولا كافرة، ونحن نتبنى الكثير من نتائجها.

وقد برز طه حسين في كتابه: **مستقبل الثقافة في مصر**، الذي ظهر سنة ١٩٣٨، كأحد أكثر المفتونين بالحضارة الغربية، والداعين إليها نهجاً وسلوكاً. وقد ذهب فيه إلى حدّ التأكيد بأن العقلية المصرية أقرب إلى العقلية الغربية منها إلى العقلية الشرقية؛ وأن العقلية المصرية ما هي إلّا امتداد للعقلية الغربية. وأن الغرب يجب أن يكون المثال الأعلى الذي يقتفي المثقفون خطاه وينسجون على منواله، لأن وحدة الدين ووحدة اللغة لا يصلحان أساساً للوحدة السياسية، ولا قواماً لتكوين الدولة. فقوام الدولة هو المنافع العلمية، والصناعات النافعة، والعلوم المفيدة. والحضارة الغربية تنتمي إلى الحضارة اليونانية، والحضارة اليونانية هي أصل الحضارة الإنسانية كلها. ولا بدّ لطرد الجهل من رؤوس الناس - في مصر - من اكتساب اللغتين اليونانية واللاتينية، وتمتين الصلات مع أوروبا إن أرادت مصر النهضة والتقدم.

«نحن إذن مدفوعون إلى الحياة الحديثة دفعاً عنيفاً تدفعنا إليها عقولنا، وطبائعنا وأمزجتنا التي لا تختلف في جوهرها قليلاً ولا كثيراً منذ العهود القديمة جداً عن عقول الأوربيين وطبائعهم وأمزجتهم»[2].

كما ذهب في كتابه: **الفتنة الكبرى**، إلى القول: «إن نظام الحكم أيام النبي لم يكن تيوقراطياً مقدساً مفروضاً من السماء، لا رأي للناس فيه، وإنما كان أمراً من أمور الناس يقع فيه الخطأ والصواب، وإنه ليس بين الإسلام وبين المسيحية فرق في هذه الناحية. فالإسلام دين يأمر بالمعروف

(١) **في الأدب الجاهلي**، ص ٦٦ - ٦٧، ٦٩.
(٢) **مستقبل الثقافة في مصر**، ص ٣٧.

وينهى عن المنكر، ثم يخلي بعد ذلك بين الناس وبين حريتهم واختيارهم، وأمورهم الدنيوية، تماماً كما هو الحال في المسيحية. . . »[1].

٥ ـ **خالد محمد خالد.**

الذي فصل بقوة في كتابه: من هنا نبدأ (عام ١٩٥٠)، بين الدين والدولة، على غرار علي عبد الرازق؛ رافضاً أن يكون الدين مصدراً للسلطة السياسية، لأن الإسلام لم ينص على شكل معين للحكم. والنبي (ص) نفسه يقول بصراحة: «أنتم أعلم بشؤون دنياكم».

«ومن الصحيح أن الرسول فاوض وعقد المعاهدات، وقاد الجيش ومارس بعض مظاهر السلطة التي يمارسها الحكام، وأيضاً سار على نهجه خلفاؤه، إلّا أن هذا لا يعني أن هناك طرازاً خاصاً من الحكومات يعتبره الدين بعض أركانه وفرائضه، بل إن كل حكومة تحقق الغرض من قيامها، وهو تحقيق المنفعة الاجتماعية للأمة، يباركها الدين ويعترف بها»[2].

وحمل بشدة على كل أنواع الجمود والتقليد، وفساد رجال الدين، والاعتقادات الخاطئة، والموروثات البالية، والخرافات، والأوهام الرائجة بين أوساط المسلمين، ولا سيما المتعلقة منها بكرامات الأولياء والمشايخ ورجال الدين، قائلاً: إن الدين لا يعرف هذه الكهانة الخبيثة من رجال الدين، ولا بدّ من تنقية الدين منها، إذا أردنا أن يظل الدين في قلوبنا. وحتى يبقى الدين في النفوس لا بدّ من مسايرته لأمرين:

١ ـ تفاعله الدائم مع احتياجات الناس ومشاكلهم المستجدة على الدوام، حتى يستطيعوا الاستعانة به لمواجهة مشاكلهم.

٢ ـ الدعوة إلى العمل الدائم من أجل سعادة الناس في الأرض، عن طريق إحقاق الحق، وإجراء العدالة والمساواة التامة، بين جميع الأفراد.

* * *

وفي ظلّ هذا الصراع الفكري الحادّ بين الإصلاحيين المسلمين، الداعين إلى العودة إلى إسلام صحيح، وهم الكثرة الغالبة؛ والتحديثيين أو بالأصح التغييريين، الداعين إلى التخلّي عن الإسلام، وتبني حضارة الغرب وأساليبه، وهم قلّة؛ شهد منتصف هذا القرن، ولادة مفكّر تمثّل كل هذه التيارات والحركات الفكرية، واستفاد منها، وقام يُعلي فكره على أساسها، بمنهجية دقيقة وواضحة ومباشرة، فكان ثورة حركيّة عارمة على كل المجتمعات العربية والإسلامية، من أجل إعادتها إلى طريق الإسلام وحكم الإسلام، بإفراد الله بالعبودية الخالية من كل ألوان الشرك الوثني، كعبادة الأضرحة، والأشخاص، والتماثيل، والأوطان، والقوميات، والاعتراف له وحده بـ «الحاكمية العليا» في الأرض كما السماء، والإقرار له وحده بحق التشريع؛ وما زال فكره حيّاً تشهد بذلك الحركات الإسلامية «الأصولية»، التي تنبت باستمرار هنا وهناك، وتستوحي نهجه في التفكير والتحرك، على أساس أن

---

(١) ج ١، ص ٢٦.

(٢) خالد محمد خالد، من هنا نبدأ، ص ١٥٤ ـ ١٥٥.

الدين والسياسة، توأمان لا يفترقان. هذا المفكر هو سيد قطب، الذي يختصر فكره في هذا القرن، كما القرن الماضي، كل الحركات والتيارات الإسلامية، الأصولية المتشددة منها والإصلاحية المعتدلة، وصراعها بين الفشل والنجاح. حتى إن الدعوة إلى حاكمية الله المطلقة، بأن يكون الحكم لله وحده في كل شؤون الحياة الإنسانية، من تشريع، وسياسة، واقتصاد، واجتماع، وأحوال شخصية، أصبحت في العقدين الأخيرين من هذا القرن، سمة وغاية لكل الحركات الإسلامية، سواء منها، الأصولية المتشددة أو الإصلاحية المعتدلة. ولم تعد معظم الدول الإسلامية والعربية، تعادي مِثْل هذا الشعار بصورة مطلقة، بل أصبحت تتكيّف معه وتدعو إليه، وإن بأشكال مختلفة تحت وطأة المطالبة العامة به، كما هو الحال مثلاً في: مصر، والسودان، والجزائر، وباكستان، وأفغانستان. . . إلخ، فضلاً عن المملكة العربية السعودية، وإيران (الجمهورية الإسلامية الإيرانية) منذ عام ١٩٧٩.

٦ ـ سيد قطب (١٩٠٦ ـ ١٩٦٦م).

لقد رأى سيد قطب أن «الجاهلية» خطر دائم يواجه الإنسانية ويواكبها في مسيرتها عبر الزمن. وهي ليست حقبة من التاريخ أصبحت أثراً من آثار الماضي، بل هي ماثلة اليوم في البلاد الإسلامية، ـ كما العالم كله ـ، التي تعيش جاهلية أسوأ بكثير من الجاهلية التي كانت سائدة عند ظهور الإسلام. وكل شيء يدلّل على ذلك: العقائد، والعادات، والتقاليد، والقوانين، والثقافة، والفنون السائدة، وعبادة الناس بعضهم بعضاً، بخضوع البعض لإرادة البعض الآخر وأوامره. وأن أنجح نظام اجتماعي، هو النظام الذي يقوم على عقيدة فكرية ثابتة، تعرف الإنسان حق المعرفة، وتقدم له فضلاً عن الغذاء المادي لجسده، والحرية والعدالة والمساواة، تصوراً كاملاً وسليماً عن الكون والوجود والحياة، تلائم طبيعته وترضي فطرته. هذا النظام، هو النظام الإسلامي، الذي يقوم على مبدأ إفراد الله وحده بالربوبية، والعبودية، والحاكمية. وبهذا المعنى، يصبح كل نظام لا يرتكز على العقيدة الإسلامية، كالأنظمة القومية، والشيوعية، والرأسمالية، بمثابة دين للمجتمع الذي يسود فيه، وهو مجتمع جاهلي.

إن الإسلام: عقيدة، و نظام. عقيدة، تقوم في الضمير، وتساعد على إقامة النظام، الذي هو غاية الإسلام. و نظام، يعتمد في وجوده على العقيدة، وإن كان في معناه أشمل من العقيدة. فهو الإطار العام أو القانون العام الذي يحكم الحياة، أو الدين الذي يرتكز على العقيدة، ولكنه ليس هو العقيدة بالذات، لأنه ليس صوماً، وصلاة، وحجاً، وزكاة، فقط. العقيدة أمر متروك إلى حرية الاقتناع وإرادة الاختيار، لأن الإسلام ينص على عدم الإكراه في ذلك. أمّا النظام فهو من عند الله، وعلى الإنسان أن يسير وفق مبادئه. وفي ظل هذا المفهوم وحده للنظام، يمكن للإنسان أن يختار العقيدة التي يشاء؛ وبالتالي، فإن المجتمع الإسلامي يمكن أن يضمَّ جماعات متنوعة لا تعتنق العقيدة الإسلامية، وإنما تقبل فقط الخضوع لنظامه أو منهاجه العام؛ ولها كامل الحق في ممارسة جميع شعائرها الدينية بدون أية صعوبات.

والإسلام لا يتحقق إلاّ عن طريق الجهد البشري، وليس عن طريق خوارق إلهية تجبر الإنسان على أن يسير في الطريق السوي. والمجتمع الإسلامي لا يتكوّن إلا بقيام جماعة من الناس تقرر عدم الاعتراف بغير الله معبوداً، وتقيم حياتها الخاصة والعامة وفق شريعته. لذا، فإنه من الطبيعي قبل قيام

المجتمع الإسلامي الذي تنظم القواعد الإسلامية كل حياته، أن يتحرَّر الناس، حتى أولئك الذين يدّعون منهم أن الإسلام دينهم، والتي تشهد وثائق ولادتهم بذلك، من عبادة غير الله وحاكميته. ومجموعة الأفراد المتحررين من أهوائهم ومن سيطرة الآخرين عليهم، يشكّلون المجتمع الإسلامي. وعلى هذه الصورة، تكوّنت أول جماعة مسلمة كانت وراء نشأة المجتمع الإسلامي الأول، ويتكوَّن كل مجتمع مسلم.

فولادة المجتمع الإسلامي إذاً، لا تتم باكتفاء جماعة من المسلمين - مهما كان عددهم - بأن يعيشوا في ضمائرهم أو حياتهم الباطنية، العقيدة الإسلامية، دون أن يتجاوزوا ذلك إلى مرحلة التجمع الفعلي والحركة. إنه يتوجّب عليهم أن ينتظموا في جماعة منسقة موحدة متحركة، يرتبط كل منهم بالآخر كما ترتبط أعضاء الجسم الواحد. وإلى أن يتم ذلك، يبقون جزءاً من المجتمع الجاهلي الكافر الذي يعيشون فيه، يخضعون لقيوده، ويعملون بأوامره، ويتحركون شاؤوا أم أبوا، بمحض إرادتهم الواعية أو اللاواعية للعمل على تلبية احتياجاته الأساسية، التي تكفل له وجوده ونموّه. والحصيلة، هي أن المسلمين، بدلاً من أن يعملوا للقضاء على المجتمع الجاهلي، يشكّلون خلايا حيّة تساعد على بقائه، أو على إطالة عمره على الأقل.

ومن الخطأ أن نعتقد بأن تحرير الإنسان من كل خضوع لغير الله، وانتزاع السلطة من أيدي أولئك الذين يمارسونها بصورة غير مشروعة لردها إلى الله وحده، وإقامة المجتمع الإسلامي، يمكن أن يتمّ بمعركة محض بيانية أو نظرية. فالجاهلية التي تقوم على مبدأ عبادة الناس بعضهم بعضاً، لا تمثل أمامنا بصورة نظرية بسيطة، بل على العكس من ذلك، تظهر على شكل تجمعات حيوية ومؤسسات منظّمة. وكل محاولة لوضع حدّ لهذه الجاهلية ودعوة الناس إلى عبادة الله وحده، تستلزم تجمعاً حيوياً فعالاً حتى يستطيع تغيير الأمر الواقع.

إن المجتمع الإسلامي ينشأ من الحركة التي هي العنصر الحيوي الدائم في أصل تكوينه. هذه الحركة ليست شيئاً آخر سوى العقيدة، وعلى وجه الدقة مظهرها العملي أو الحركي التي بواسطتها يتحدّد مركز كل فرد وتتعين وظيفته. والذي يتلقى العقيدة يتلقى الحركة في الوقت نفسه. والسبب يكمن في طبيعة العقيدة الإسلامية نفسها التي تقتضي الحركة. وفي هذه الحالة، فإنّ الإيمان يتحول بالضرورة إلى نوع من التحرك يتمثل في نهاية المطاف بـ الجهاد، الذي يلعب دوراً هاماً لا يمكن الاستغناء عنه لإعلاء الإسلام. وهو الذي يحدّد أخيراً مركز كل شخص في الجماعة المسلمة، وذلك من خلال ما يقدمه من تضحيات على طريق الله.

ونظام الحكم الإسلامي لا يعني صورة معينة وحيدة من الحكم، وإنما هو يتسع لعشرات الصور من ألوان الحكم الذي يتفق والحاجات المستجدة والمتطورة في كل مكان وزمان. ولهذا، يخطىء من يظن، أن الحكم الإسلامي، معناه الرجوع إلى حياة المجتمع الإسلامي الأول في عهد النبي محمد (ص)، أي إلى مزاولة تلك الحياة البسيطة من خيام، وإبل، وطعام، وشراب، وصناعة، وتجارة، وترك كل محاسن الحضارة الحالية، من عمارة، وصناعة، وتجارة، وعلم، وفن. إن الشظف والبداوة زمن الدولة الإسلامية الأولى، كانا نتيجة وقائع اقتصادية، وكان حَثّ الناس على الصبر، ضرورة، كيلا تفتر نفوسهم عن مواصلة الكفاح والجهاد. والاستمتاع بالحياة في الحدود التي لا تصل

إلى حدّ الترف، يحضّ الإسلام عليه. فضلاً عن أن صورة الدولة في عهد الخليفة الأول أبي بكر، لم تكن هي الصورة نفسها التي عرفت زمن النبي (ص). وصورة الدولة في عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب لم تكن هي صورة الدولة الإسلامية التي عرفت زمن الخليفة الأول. لقد تغيرت صورة الدولة الإسلامية على مرّ الزمن، لتساير أوضاع وحاجات المجتمع الإسلامي المتجدّدة، مما يدلّل على مرونة نظام الحكم في الإسلام[١].

إن سيد قطب لا يوفّر أحداً من سخطه. فموقفه المعادي من الحضارة المعاصرة «الجاهلة»، وكل الأنظمة التي تظللها، موقف متشدّد وقاس. وهو موقف نلحظ مثله عند بعض المفكرين الإسلاميين من غير العرب، مثل: محمد إقبال (باكستاني)، وأبو الحسن الندوي (هندي)، الذي استفاد منه سيد قطب، لفظ: «الجاهلية»، حيث كان أول من ركّز على هذا المصطلح ومعناه، وأبو الأعلى المودودي (باكستاني)، الذي استفاد منه سيد قطب، مصطلح: «الحاكمية العليا»، و«الحاكم الأعلى»، ومعناه في المجال الديني، والسياسي، والقانوني.

مع الملاحظة أن الداعين إلى العودة إلى إسلام صحيح، كثيرون، في تاريخ الفكر الإسلامي، بدءاً بأبي ذرّ الغفاري، الذي يقول عنه الشيخ عبدالله العلايلي في كتابه: **سمو المعنى في سمو الذات**: «إن التربية الدينية لم تشمل العرب على وجه صحيح ولم يعن الخلفاء بنشرها على الطريقة الوجدانية التي اختمرت في نفس أبي ذر(رض) فقام ينشرها مجتهداً... وكأن أول ثائر في الإسلام هبّ للنضال في سبيل المبادىء التي يؤمن بها»[٢].

ومروراً بالغزالي، و ابن تيمية، و ابن حزم الأندلسي، و محمد بن عبد الوهاب، ومعظم المفكرين المسلمين الحديثين والمعاصرين، كمحمد قطب، ومحمد البهي... إلخ.

وإذا كان العصر الإسلامي الوسيط، قد شهد حملة عنيفة على الفكر اليوناني، فقد عرفت العصور الإسلامية الحديثة والمعاصرة، ثورة على الحضارة الغربية. وأصبحت المشكلة الأساسية بعامة تدور حول مسألة التوفيق بين الإسلام والحضارة الغربية ومعطياتها. لقد توصل المسلمون في العصر الوسيط إلى نوع من التوفيق بين الشريعة الإسلامية والثقافة اليونانية بعدما تمكنوا من تمثّل التراث الإغريقي، فقامت الحضارة العربية الإسلامية باسقة ذراها... والمشكلة نفسها تعرض اليوم للمثقفين المسلمين. هل يمكن التوفيق بين الحضارة الغربية والشريعة الإسلامية؟ وما هو الموقف الذي يجب اتخاذه إزاء حضارة الغرب؟ وهل يكفي للحكم عليها، مجرد القول، بأنها حضارة مادية لا تتفق وروح الشريعة الإسلامية؟ وهل أن قيام الإسلام أو الحكم الإسلامي يعني قيام الحضارة في الحال؟ وإذا كان كذلك، فما هو معنى الحضارة؟ ولماذا يختلف الباحثون المسلمون، أمثال: سيد قطب، و مالك بن نبي (جزائري)، في تحديد طبيعتها؟ ثم ما هي الأسباب التي تدعو إلى القول: إن العالم اليوم يعيش على شفير الهاوية بسبب من حضارته المادية؟ إن معظم المفكرين المسلمين المعاصرين، يتنبأون بانهيار الحضارة المعاصرة منذ عشرات السنين، ـ على غرار المفكرين الحديثين في القرن الماضي ـ، في حين أننا

---

(١) سيد قطب، الإسلام ومشكلات الحضارة؛ ونحو مجتمع إسلامي؛ ومعالم في الطريق؛ والمستقبل لهذا الدين.

(٢) ص ٤٦.

نراها لا تزال تسير قدماً إلى الأمام، في الميادين العلمية، والعسكرية، والاقتصادية... إن بعض المفكرين، كسيد قطب مثلاً، يرى أن الحضارة بالمعنى الصحيح مرادفة لمعنى الدين، وهي ثمرة الدين. وأنّ عالمية الحضارة المعاصرة، البعيدة عن الدين وروح التدّين، لا يمكن أن تستمر في العيش، فضلاً عن النمو، لأنها لا تحمل في طيّاتها عناصر خلودها. والبعض الآخر من المفكرين، كمالك بن نبي مثلاً، يتحدث عن خلود هذه الحضارة، لعالميتها، ولأنها تقوم على العوامل الضرورية لقيام كل حضارة، وهي: ١ ـ العلم ٢ ـ الإنسان ٣ ـ الأرض.

ثم لماذا هذا الصراع الدائم والدامي أحياناً، بين الداعين إلى إسلام صحيح وبين الحكام المسلمين؟ إن معظم الدول الإسلامية في عصرنا الحاضر، ـ إن لم نقل كلها ـ، تنصّ في دساتيرها، على أن الشريعة الإسلامية، هي المصدر الأول للتشريع؛ وأن دين رئيس الدولة هو الإسلام. ومعظم الحكام المسلمين،ـ إن لم نقل كلهم ـ، يقيمون شعائر الإسلام ويعظّمونها، ويصغون في المناسبات الدينية إلى خطب العلماء والوعّاظ، ويتبادلون الثناء والدعاء بالتوفيق والعافية. ومع ذلك، نرى الصدام ينفجر أحياناً بين الحكام والعلماء وعامة الناس، والخلاف يقوم حتى بين العلماء أنفسهم، وبين أساتذة الفكر الإسلامي والفلسفة الإسلامية في الجامعات العربية والإسلامية المختلفة. وفي كتابات محمد البهي، وخالد محمد خالد، ومحمد عمارة، وزكي نجيب محمود، وحسن حنفي، وصادق جلال العظم، وعمر فروخ، وغيرهم، ما يؤيد ذلك ـ للأسف ـ ويعكسه اضطراباً في الفكر، وبلبلة في الرأي لدى الدارسين عليهم، القارئين لهم، سيما عندما يغير بعضهم آراءه وأفكاره في مرحلة متقدمة من حياته. فهل هناك فهمان للإسلام: أحدهما تاريخي، من الحكام. والآخر نظري، من العلماء والعامة، لم يكن كما تصوروه أو صُوِّر لهم على الإطلاق؟ وإذا كان عرف النهار، فقد عرفه لمدة قصيرة جداً؟ وإذا بقي الأمر على ظاهر وباطن، أو تناقض في الفهم، فهل سيعرف المسلمون ـ وبخاصة العرب منهم ـ التقدم في ميدان العلم والحضارة، فضلاً عن التحرّر والوحدة؟

رأينا، أنه لا بدّ أن يسود فهم واحد للإسلام، يعرف المسلمون والعرب منهم بخاصة، على أساسه أحوالهم، ويتصرفون على هديه، فتزول الخلافات بينهم، حكاماً، وعلماء، وعامة، على اختلاف طوائفهم ومذاهبهم، وتنعدم المشاحنات، ويسيرون قدماً نحو الوحدة الصحيحة، والمدنية السليمة، والحضارة المادية، وإلاّ سيبقى واقع الحال على ما هو عليه الآن إلى أمد غير قصير... مع الإشارة إلى أن أسس التمدن والتحضر من: علم، وعمل، وقوة، وفن، وصناعة، وعدالة، ومساواة، وديموقراطية، ومال، وأخلاق... إلخ، ليست حكراً على إنسان دون آخر، ومجتمع دون آخر. فكل مجتمع يسعى إلى حيازة هذه الأسس ويمتلكها، يصبح متمدناً ومتحضراً، سواء كان مسلماً أو غير مسلم، لأن هذه هي إرادة الله في خلقه وأرضه، وسنّة الحياة التي أرادها الله بمطلق مشيئته.

إننا ندعو إلى مصالحة بين الحكّام والعلماء، والعمل معاً من أجل التقدم والتحضّر. وإذا تعذّر ذلك، فإننا ندعو الحكام إلى أن يثبتوا قبل فوات الأوان، أن دولهم يمكنها أن تسير قدماً في معارج الرقي والقوة والتحضر، ومواجهة التحديات القائمة والتغلب عليها، بمعزل عن الإسلام، وإلاّ فما عليهم إلاّ أن يرضخوا لآراء القائلين، إن الإسلام وحده،ـ سواء كانت قيادته عربية أو غير عربية ـ، هو الذي يمكنه أن يسير بالمسلمين قدماً نحو القوة والحضارة، ومواجهة الصعاب.

إننا نرى أن التاريخ الإسلامي منذ بدايته حتى يومنا هذا، يتميز بظهور أربعة اتجاهات من التفكير الإسلامي:

الاتجاه الأول: الذي ينظر إلى الدين نظرة عقلية، ويرى أن العقل الإنساني يجب أن يكون السلطة العليا عند البحث في المسائل الدينية، وهو يتمثل في المعتزلة، وفلاسفة الإسلام[1]، والمصلحين المعاصرين إلى حدّ ما...

الاتجاه الثاني: وهو الذي يربط الدين بالإيمان، والعقل بدون مغالاة. ويتمثل في الأشاعرة، والحنابلة، والغزالي، والمفكرين المحافظين المعاصرين، كسيد قطب، ومحمد البهي... إلخ.

الاتجاه الثالث: وهو اتجاه أهل الصوفية الذين ينظرون إلى الدين نظرة تأويلية باطنية، فيرون أن للقرآن باطناً يعبِّر عن حقيقته بالتمام. ولا يمكن معرفة هذه الحقيقة إلا عن طريق الكشف أو المشاهدة، وبعد أن يسلك المريد لهذه الحقيقة مسلكاً خاصاً في الحياة[2]. ويتمثل اليوم بأهل الطرق الصوفية المختلفة.

الاتجاه الرابع: وهو اتجاه الملاحدة والعلمانيين، الذين يرفضون أو ينكرون الدين بعامة، ولا يرون من صلة بينه وبين الحياة، ويدعون إلى العمل على هدي العقل وتحكيمه في كل شيء. ويمكن أن نرجع جذور هذا الاتجاه إلى القرنين الثالث والرابع للهجرة، إبّان ازدهار الحضارة العربية الإسلامية في العصر العباسي، حيث برز نفر من العلماء يشنون أعنف هجوم على القرآن بعامة، وعلى فكرة النبوة بخاصة، منهم: إبن الراوندي (أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحق) صاحب كتاب: **الزمرّدة**؛ وأبو بكر الرازي (محمد بن زكريا) (٢٥٠ - ٣١٣ هـ) صاحب كتاب: **مخاريق الأنبياء، أو حيل المتنبئين**، وكتاب: **نقض الأديان، أو في النبوّات**، وكانا معاصرين للفيلسوف الفارابي. ثم تابعهم بعض العلماء، منهم: أحمد بن حابط «المعتزلي»، الذي قال بالتناسخ، وبألوهية المسيح استناداً إلى القرآن، وأخذ على النبي تعدد زيجاته، مما دفع المقريزي (١٣٦٤ - ١٤٤٢ م) إلى اتهامه بالخروج عن الإسلام. ويتمثل اليوم بكثيرين، منهم: صادق جلال العظم، خالد محمد خالد (سابقاً)، طيب تيزيني... إلخ.

إننا نرى أن البلاد العربية والإسلامية لن تعرف طريقها إلى التحضر الحقيقي والقوة الفعلية، إلا إذا عرفت بادىء الأمر، مختلف العلوم والصناعات والفنون، إلى جانب الحرية الحقيقية، والديموقراطية المباشرة الصحيحة، والعدالة الكاملة، والمساواة التامة، وتكافؤ الفرص، والكفاءة، والبعد عن

---

(١) يقول أبو العلاء المعري، شاعر الفلاسفة وفيلسوف الشعراء، (٩٧٩ - ١٠٥٨م):

- كذب الظن لا إمام سوى العقل   مشيراً في صبحه والمساء
- كل يعظِّم دينه، يا ليت   شعري ما الصحيح؟

(٢) يقول محيي الدين بن عربي (١١٦٥ - ١٢٤٠م) صاحب الفتوحات المكية:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة   فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف   وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنّى توجهت   ركائبه فالحب ديني وإيماني

العشائرية والقبلية، والإخلاص في العمل؛ أي فلسفة منبثقة من طبيعتها وتراثها، وذات تصور كلي وواضح لمختلف المفاهيم، من فكرية، وسياسية، واجتماعية. . . إلخ تعبر عن حقيقة الإرادة الجماعية وروحها، يؤمن بها كافة أو معظم أبنائها، ويعملون بجدّ على ضوئها وهديها. ولعل أنجح فلسفة وفكرة، ما تزاوج فيها القول بالفعل، للوصول إلى الغاية المنشودة. مع الملاحظة أننا نرى أن معظم الأفكار التي يدعو إليها المفكرون العرب والمسلمون حالياً، ما هي إلا امتداد للأفكار نفسها التي دعا إليها الطهطاوي، والأفغاني، وعبده، والكواكبي، ورضا. . . إلخ، والتي هي أساس تقدم الغرب، وقوته، وحضارته، مهما كان رأينا في هذا الغرب، وموقفنا من حضارته. وقد تكون، للأسف الشديد، صرخة أبي الطيب المتنبي، منذ قرابة ألف عام، ما زالت تعبر عن حال العرب وأحوالهم، وهامشية الدين في حياتهم:

هل غاية الدين أن تحفوا شواربكم يا أمة ضحكت من جهلها الأمم

مع هذا، يجدر بنا أن نقول: إن بعض البلاد العربية، رغم حداثة استقلالها الزمني الذي لا يقاس في عمر الدول الوليدة وبنائها، ورغم الظروف السيئة التي مرت بها منذ استقلالها وما زالت تمر بها، من جراء مؤامرات الغرب السياسية، وحروبه الاقتصادية والعسكرية السافرة عليها، ومساعداته العلنية، سياسياً واقتصادياً وعسكرياً، لإسرائيل، قد خطت خطوات واسعة نسبياً، على طريق النمو الاقتصادي الصحيح، والتقدم العلمي الفعلي، والقوة العسكرية الحقيقية. ولذا، لا يُمكن لأحدٍ، مهما كان انتماؤه الفكري، أو الديني، أو السياسي، أن يزعم في ظل الظروف الراهنة السيئة، والحروب المعلنة والخفية على أمتنا العربية، أن بإمكانه اجتراح المعجزات، ونقل أمتنا، نقلة نوعية فجائية، من واقع التخلف الاقتصادي والعلمي والعسكري إلى ذروة التقدم الاقتصادي والتقني والعلمي والعسكري. وإنما لا بدّ من انتظار عقود من الزمن حتى يمكن أن يتم ذلك، فيما إذا توفرت الإرادة السياسية المخلصة، والعزيمة الجماعية المؤمنة من أجل هذا الغرض، وتأمنت الأسباب المادية وكل العوامل الضرورية لكل نهضة علمية واقتصادية وعسكرية. . .

علائقية المصالح الجماعية بالاجتهاد العقلي في التاريخ الفقهي الإسلامي

لا شك في أن أحكام الشريعة الإسلامية بعامة، قائمة على مقصد جلب الخير للناس ودفع الأذى عنهم، أي تحقيق مصالحهم؛ كالأحكام المتعلقة بحفظ الحياة الفردية ومنع التعدي عليها، عن طريق إيقاع القصاص على القاتل، وحرمان القاتل الوارث من الميراث إذا قتل مورثه. والأحكام المتعلقة بصيانة العرض، عن طريق إنزال الحدّ على القاذف بغير بينة، وكذلك الزاني. والأحكام المتعلقة بحفظ المال والملكية، عن طريق إنزال الحدّ على السارق، ومعاقبة المغتصب، وتسجيل العقود من بيع، وشراء، ورهن، وإجارة... إلخ. والأحكام المتعلقة **بالأمور الشخصية**، من زواج، وطلاق، ومهر، وميراث، ووصية، وطعام وشراب، كتحريم الجمع بين الأختين، والمرأة وعمتها أو خالتها، وتحريم الوصية لوارث، وتحريم الخمرة، ولحم الخنزير، والميتة... إلخ.

وبما أن مصالح الأمة أو الناس كثيرة ومتجددة، أو متغيرة بتطور الحياة واختلاف الأماكن والبيئات، ولم يلحظها الشارع في أحكامه، وليس في النص ما يدل على حكمها أي الأخذ بها، أو الامتناع عنها، فإننا نكون إزاء ما نسميه: بـ المصالح المرسلة أو العامة، التي لم يقم الدليل على اعتبارها، إزاء المصالح المعتبرة شرعاً، أي التي ورد فيها نصّ ما، من قبل الشارع، سواء كان هذا الشارع، هو: الله عزّ وجلّ، أو: رسوله محمد (ص). وهي نوع من أنواع الرأي أو الاجتهاد المبني على المصلحة العامة، بغاية جلب المنافع للناس أو التيسير عليهم، ودرء المفاسد أو الأذى عنهم أو دفع المشقة عنهم، وذلك استناداً إلى قول الله تعالى:

﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾[1].

﴿وما يريد الله ليجعل عليكم من حرج﴾[2].

﴿هو اجتباكم وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾[3].

وقول الرسول (ص):

«لا ضرر ولا ضرار»، الذي ينفي الضرر نفياً عاماً.

---

(١) سورة الأنبياء، آية: ١٠٧.

(٢) سورة المائدة، آية: ٦.

(٣) سورة الحج، آية: ٧٨.

والمصلحة المرسلة ـ في اصطلاح الأصوليين ـ كناية عن الوصف المناسب الملائم لتشريع الحكم، الذي يترتب على ربط الحكم به، جلب منفعة، أو دفع مفسدة، أو رفع مضرة، والذي لا دليل عليه في الشريعة: القرآن، والسنة، سواء من حيث الاعتبار أو عدم الاعتبار.

والمستقرىء لتاريخ الفقه الإسلامي، يلاحظ أمثلة كثيرة على الأخذ بها وبناء الحكم عليها، كالمصلحة التي اقتضت من الصحابة بعد وفاة الرسول (ص)، وتوسع الدولة الإسلامية، تنظيم الجيوش، واتخاذ السجون، وضرب النقود، وإبقاء الأرض المفتوحة في عهدة أهليها بعد وضع الخراج عليها، وجمع القرآن وتدوينه. . . إلخ، . وكذلك المصلحة التي دفعت التابعين، إلى جمع أحاديث الرسول وتدوينها، وتنظيم انتقال الملكية، وفرض الضرائب على الموسرين بغاية سدّ احتياجات الجند، وبناء المدارس والمستشفيات، وتسليط الولي على تزويج الصغيرة لتحصيل الزوج الكفوء، خيفة من الفوات، وحرصاً على مالها إن كانت ذات مال، ونفي المخنث إلى بلد يؤمن منه فساد أهله، أو حبسه. . . إلخ.

وبهذا المعنى، فالمصلحة المرسلة، خطاب عقلي غير مباشر، من قبل الشارع، لأخذ الأمة بها؛ وذلك بالرغم من الخلاف القائم بين الفقهاء على جواز اعتبارها مصدراً منتجاً للأحكام، يمكن استمداد الأحكام منها، أو عدم جواز اعتبارها كذلك، على غرار كل الخطابات غير المباشرة من قبل الشارع: **كالعرف، شرع من قبلنا، قول الصحابي، سد الذرائع وفتحها**. . . إلخ.

وقد اعتبر **الإمام مالك** (٩٣ ـ ١٧٩ هـ) المصلحة المرسلة، التي تقوم على ربط الحكم بالوصف المناسب له، الذي يلائم مقصد الشارع، بجلب منفعة أو دفع مضرة. . . إلخ، دليلاً كسائر الأدلة الشرعية، التي يصح التعليل بها وابتناء الأحكام عليها. وكان يكثر من الاعتماد عليها والأخذ بها؛ حتى إنه كان يخصِّص بها النص العام غير القطعي، ويرد بها خبر الآحاد إن كان مناقضاً أو معارضاً لها.

ومن الأمثلة التي ساقها الإمام مالك على المصلحة، إفتاؤه بقتل القاتل العامد، وتغريم الصبي أو المعتوه المشارك بالقتل، نصف الدية؛ وذلك على أساس، أن على أهل الصبي أو المعتوه، واجب الاعتناء به، ومراعاته، وحمايته من نفسه، وحماية الغير منه، بعدم تمكينه من إلحاق الأذى بهم.

مع الملاحظة أن هذه الفتوى مخالفة لرأي أبي حنيفة (٨٠ ـ ١٥٠ هـ)، الذي يرى أنه في حالة اشتراك مكلف مع آخر غير مكلف، في قتل إنسان ما بغير حق، فلا قصاص عليهما، وإنما عليهما الدية. وحجته في ذلك، أن في مثل هذا القتل شبهة، إذ إن القاتل قد يكون: المكلف، أو غير المكلف. والرسول (ص) يقول: «إدرؤوا الحدود بالشبهات».

مع الإشارة إلى أن حكم أبي حنيفة، في قول القائل: «جميع مالي صدقة»، أن الصدقة لا تلحق إلا أمواله الزكوية فقط، وإلا لاحتاج بعد تصدقه بكل ماله، إلى أن يعود فيسأل الناس، حكمٌ قائم على المصلحة، وذلك رغم أن أبا حنيفة لا يعتبر المصلحة مصدراً من مصادر التشريع، إلى جانب المصادر التي اعتمدها.

أما **الإمام الشافعي** (١٥٠ ـ ٢٠٤ هـ) فقد رأى أن الاستصلاح أو المصلحة المرسلة، كالاستحسان. فمن استصلح فقد شرع. والاستصلاح كالاستحسان، متابعة للهوى. وبما أن الاستحسان من القياس، والاستصلاح كالاستحسان، فإن الاستصلاح من نوع القياس. وهذا هو

رأي الغزالي أيضاً، في كتابه، المستصفى.

ونحن نرى من خلال مجتمعاتنا المعاصرة اليوم، سواء منها الإسلامية أو غير الإسلامية، وما يسود فيها من أساليب الغش والخداع وفنون التحايل، أن فتوى الإمام مالك، قد تكون هي الحل المناسب والعلاج الفعال، لمنع الذين يدعون الإسلام، من الفتك بأخصامهم، أو الذين يخالفونهم، بمثل هذه الطرق الممكنة والسهلة، لا سيما بعد تنامي الأمة الإسلامية واتساع رقعتها، وتجاوز المسلمين المليار من الناس.

ولعل هذه المصلحة بالذات، هي التي دفعت الشيخ عبدالله العلايلي في كتابه: أين الخطأ؟ إلى مخالفة إجماع الفقهاء على عدم حلية زواج الكتابي من مسلمة، وإفتائه بالحلية، بغاية إحلال التآخي الوطني والوحدة بين اللبنانيين المسلمين وغيرهم من الكتابيين، برأيه... إلخ.

وقد تكون هذه المصلحة بالذات، هي التي تذهب بنا إلى حدّ المناداة بإمكانية إلغاء الملكية إلغاء تاماً، لإعادة توزيعها من جديد توزيعاً عادلاً، وذلك عند تفاوت الثروات بين الأفراد بصورة واضحة فاضحة، أو عند قيام الدولة الإسلامية من جديد على أنقاض أخرى بائدة، لا تحمل من الإسلام إلا عنوانه؛ على أساس أن الدولة البائدة البعيدة عن الإسلام ونظامه، تنتج نظاماً اقتصادياً فاسداً، أساسه: ملكية فاسدة، غير محصلة بالطرق الشرعية. وكل ما يبنى على فاسد هو فاسد. وهذه مقولة شرعية فقهية، ومقولة وضعية قانونية. ونحن نستند في رأينا هذا، إلى أنه ما دام أن الله تعالى في الأصل، هو مالك كل شيء:

﴿ولله ملك السموات والأرض وما بينهما وإليه المصير﴾[1].

وما دامت الجماعة هي التي تحل محل الله في هذه الملكية العامة:

﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة﴾[2].

وهي التي تقوم بتمليك أفرادها، جزءاً من هذه الملكية، وفاقاً لمبادىء وشروط معينة تقررها.

ولما كانت الملكية، كناية عن وظيفة اجتماعية، ومبدأ اكتناز الثروة والربا محرمين:

﴿والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم﴾[3].

فلا شيء يمنع الجماعة من وضع يدها من جديد على كل شيء، لإعادة توزيعه توزيعاً عادلاً، عند اختلال موازين العدالة بين الأفراد، ولا سيما على الأقل في مرحلة نشوء الدولة الإسلامية، أو رؤيتها للنور لأول مرة في أعقاب الدولة السابقة عليها، أو الدولة الكافرة، باللغة الشرعية.

وهذه المصلحة بالذات، هي التي تجعلنا نتساءل باستمرار، عن مدى شرعية العقود، ولا سيما منها عقود الزوجية، في حال طروء ظروف غير طبيعية، تجعل القيمة النقدية للمهور المعينة في هذه العقود، عقيمة الجدوى، كما هو حالنا اليوم في لبنان؛ إذ تشهد المحاكم الشرعية الإسلامية سيلاً من

---

(١) سورة المائدة، آية: ١٨.

(٢) سورة البقرة، آية: ٣٠.

(٣) سورة البقرة، آية: ٣٥.

دعاوى الطلاق، واختلافاً حول القيمة الفعلية للمهور النقدية المؤجلة والمعقودة منذ عشرات السنين، بمقارنتها مع اليوم.

وقد يرى البعض،- وهذا هو الرأي الغالب والسائد -، أن لا مشكلة في هذا الأمر، ما دام العقد: هو شريعة المتعاقدين، وما دامت القيمة النقدية المؤجلة للمهر معينة.

ورأينا هو: أنه ما دامت الشريعة قد جاءت من أجل حفظ مصالح الناس، وجلب المنافع لهم، وبغاية إحلال العدالة بينهم: «لا ضرر ولا ضرار»؛ فلا شيء يمنع من تعديل قيمة مهر الزوجية حال الطلاق، عند اختلال موازين العدالة الاجتماعية وانهيار قيمة النقد الوطني المعينة به قيمة هذا المهر، وذلك للمحافظة على قيمته الحقيقية، حتى تستفيد منه الزوجة المطلقة في حياتها الجديدة المستجدة. علماً أن المطلقة قد تكون المعيلة الوحيدة لنفسها، ولا ميراث لها من أهلها؛ وقد تكون مسنة لا قدرة لها على العمل لسد أودها؛ أو قد تكون مريضة... إلخ. ولنا في اجتهاد عمر بن الخطاب، في إسقاطه حدّ السرقة للضرورة عام المجاعة؛ وكذلك في اجتهاد علي بن أبي طالب، بألا يأخذ أصحاب البيوت في مكة أجوراً من مستأجريها المعوزين، على اعتبار أن المال مال الله، والإنسان أخو الإنسان، والمؤجر عندما يؤجر بيتاً، فمعنى ذلك: أنه في غنى عنه كمسكن، والذي يستأجره يعني أنه بحاجة إلى مسكن، وطلب المؤجر من المستأجر الفقير أو المحتاج، بدلاً من الإيجار، لا يعني سوى استثمار لما يملكه، على حساب إنسان يحتاج إلى مسكن يلجأ أليه؛ فضلاً عن اجتهاد يحيى بن يحيى الليثي - تلميذ الإمام مالك - فرض صوم شهرين متتابعين على أمير الأندلس: عبد الرحمن بن الحكم، لمواقعته عمداً جارية له في نهار رمضان، وحمله بذلك على أصعب الأمور عليه، بدلاً من تخييره بين ثلاث: إما عتق رقبة، وإما صيام شهرين متوالين، وإما إطعام ستين مسكيناً، لردعه عن معاودة فعلته، لسهولة الأمر عليه في الإعتاق أو الإطعام:

﴿والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا ذلكم توعظون به والله بما تعلمون خبير. فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسا فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً ذلك لتؤمنوا بالله ورسوله وتلك حدود الله وللكافرين عذاب أليم﴾[1].

ما نستند إليه، لإعطاء الزوجة المطلقة، الحق في قبض قيمة مهرها النقدي المؤجل، بقيمته الحقيقية، ساعة عقد المهر.

مع الملاحظة أن الأخذ بالمصلحة المرسلة، كدليل، يتطلب توافر شروط معينة، ينبغي عدم إغفالها أو إهمالها، وإلا لما جاز الأخذ أو التعليل به.

شروط المصلحة المرسلة:

وضع الإمام مالك ثلاثة شروط للأخذ بالمصلحة المرسلة، هي:

١ - أن تكون معقولة، أي مقبولة من العقول. بمعنى أن يكون الوصف مناسباً للحكم، بحيث إذا أضيف الحكم إليه، كان معقول الربط.

---

(١) سورة المجادلة، آية: ٣ - ٤.

٢ ـ أن يؤدي العمل بها إلى رفع الحرج عن الناس، بدفع مشقة أو رفع مضرة عنهم.

٣ ـ أن تكون متوافقة مع مقصد الشارع، غير متعارضة مع الأدلة الشرعية ولا الأحكام القطعية.

كما شرط الغزالي للأخذ بالمصلحة المرسلة، ثلاثة شروط:

١ـ أن تكون المصلحة ضرورية، تؤمن التشريع المناسب في الحادثة، بجلب النفع ودفع الضرر؛ كالدفاع عن الدين ومحاربة الذين يمنعون نشره؛ ومعاقبة المبتدع، والمفتي الماجن، والطبيب الجاهل؛ وحرية الفكر، والعمل، والزواج، والتربية والتعليم، ودرء الآفات عن العقل، بإيجاب حدّ الشرب... إلخ.

٢ ـ أن تكون المصلحة قطعية، ذات فائدة ثابتة أكيدة، بجلب النفع ورفع الأذى، كما في وجوب تعديل القيمة النقدية للمهر النقدي المؤجل، في حال الطلاق، بما يعادل قيمته الحقيقية عند وقوع عقد الزوجية ـ برأينا ـ.

٣ ـ أن تكون المصلحة كلية، ذات فائدة عامة.

ومن الأمثلة المشهورة التي يوردها الفقهاء على المصلحة، قولهم: «لو تترّس الكفار بجماعة من المسلمين، بحيث لو كففنا عنهم، لانقلب الكفار على دار الإسلام، واستأصلوا شأفة المسلمين، ولو رمينا الترس وقتلناهم اندفعت المفسدة عن كافة المسلمين قطعاً، غير أنه يلزم منه قتل مسلم لا جريمة له. فهذا القتل وإن كان مناسباً في هذه الصورة، والمصلحة ضرورية كلية قطعية، غير أنه لم يظهر من الشارع اعتبارها ولا إلغاؤها في صورة»[1].

أما إذا كانت المصلحة غير ضرورية، كمحاربة الكفار المتحصنين في قلعة، والمترسين بترس من المسلمين، ورميهم، فلا يجوز فيها قتل الترس من المسلمين، لأن الاستيلاء على هذه القلعة ليس ضرورياً للمسلمين، وليس في فتحها ما يحفظ الدين.

وكذلك إذا كانت المصلحة غير قطعية، فلا يجوز فيها قتل الترس من المسلمين، إلا إذا جزمنا بأن الكفار سوف يبيدون المسلمين إن لم نقتل الترس.

هذا فضلاً عن أن المصلحة إن لم تكن كلية، فلا اعتبار لها. فلو كان هناك ـ مثلاً ـ سفينة تشرف على الغرق، وكان من المؤكد نجاة ركابها عن طريق التخفيف من حملها، بإلقاء أحد ركابها أو أكثر في البحر. فالحكم هو ـ خلاف رأينا ـ عدم جواز التضحية بأحد من الركاب، لأن النجاة هنا ليست كلية أو شاملة لجميع الركاب. بمعنى أن نجاة البعض ليست نجاة للكل، ولا عبرة بالقرعة في هذه الحالة إن أجريت، لأنها غير معتبرة شرعاً؛ وقد يكون الملقى في البحر أخْيَرَ من جميع ركاب السفينة. وهذا يعني أن الأخذ بالمصلحة كدليل، له شروط يجب توافرها وإلا بطل الأخذ به. فإذا كان في انتحار المريض المتألم الميؤوس من شفائه، مثلاً، مصلحة وفائدة، تتمثل في الخلاص من آلامه وعذابه، فإنه ليس كذلك، في حكم الشرع. وقد اعتبره الشارع عملاً محرماً.

---

(١) الآمدي، الأحكام، ٢١٦/٤.

والعلماء الذين يعتبرون المصلحة المرسلة، دليلاً شرعياً يصلح لاستنباط الأحكام، يستندون إلى الأدلة الآتية:

أولاً - وجوب اشتمال علة الحكم الشرعي على المصلحة أو المفسدة. لأنه لما كان الأصل في أحكام الشريعة كلها، أنها تقوم بعللها، وتدور معها وجوداً وعدماً؛ ولما كانت هذه العلل لا بد وأن تشتمل على منفعة أو مضرة تناسب الحكم الشرعي، سواء كان الحكم أمراً أو نهياً... إلخ، فلا شيء يمنع عند غياب النص، أو الإجماع، أو القياس، من الاستدلال بالمصلحة المرسلة، لاستثمار أو استمداد الحكم منها.

ثانياً - وجوب مسايرة التشريع للأوضاع المستجدة باستمرار. لما كانت الحياة دائمة التجدد والتطور، ومصالح الناس تبعاً لذلك، في تكثر وتنوع؛ ولما كان الشارع لم يلحظ أحكاماً للوقائع المستجدة باستمرار، وجب الاجتهاد في الشريعة لتحصيل الأحكام المناسبة لها، وذلك على أساس تحقيق المصلحة للناس ودفع الضرر عنهم، وإلا لما صحّ القول: إن الشريعة تناسب وتلائم كل الأمكنة، والأزمنة، والأحوال، والبيئات.

ثالثاً - تشريع الصحابة والتابعين على أساس المصلحة (الاستدلال بسيرة الصحابة والتابعين).

إن تاريخ الصحابة والتابعين يشهد بوضوح أنهم شرعوا كثيراً على أساس المصلحة، فأقاموا أحكامهم على ما تجلبه من نفع للناس وما تدفع عنهم من مضار.

فالخليفة الأول أبو بكر الصديق، أمر بتدوين القرآن، وحارب مانعي الزكاة، لكي لا يحذو حذوهم غيرهم من المسلمين. ودرأ القصاص عن خالد بن الوليد بالرغم من إلحاح عمر بن الخطاب عليه، وذلك لحاجة المسلمين إليه. وأوصى بالخلافة من بعده لعمر بن الخطاب لكي لا يختلف المسلمون فيما بينهم على ذلك، كما حصل بعد وفاة الرسول (ص).

والخليفة الثاني عمر بن الخطاب، استحدث السجون والدواوين عندما اتسعت أرجاء الدولة الإسلامية. وأوقف حدّ السرقة في عام المجاعة، لما أصاب الأرض من قحط، والناس من فقر.

والخليفة الثالث عثمان بن عفان، أمر بجمع القرآن، وتدوينه، وتوزيع نسخ منه على الأمصار، وحرق ما عند الناس من نسخ خاصة، لكي لا يصار إلى تحريف القرآن.

حتى إن بعض الصحابة كان يغيِّر التشريع أو الحكم عند تغيير الوصف المناسب له المنصوص عليه. وقد فعل ذلك عمر بن الخطاب في أمر المؤلفة قلوبهم. فالله تعالى شرع للمؤلفة قلوبهم، سهماً في الزكاة أو الصدقات، اتقاء لشرهم، وبغاية اجتلابهم وتأليف قلوبهم.

﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم﴾[1].

ولكن عمر حبس عنهم سهمهم، لأن وصف التأليف المناسب للحكم، لا يكون معتبراً إلا عند

---

(١) سورة التوبة، آية: ٦٠.

حاجة الإسلام إليهم. فإذا لم يكن الإسلام بحاجة إليهم، فلا تأليف، وبالتالي فلا صدقة؛ لأن الحكم يرتفع بارتفاع الوصف، وهو مرتبط بالصفة المنصوص عليها معاً. وهذا يعني أن عمر بن الخطاب عطّل النصّ أو بالأحرى، أوقف العمل به عند تغير وجه المصلحة، أو فسرّه بما جعل الحكم مربوطاً بالباعث على تشريعه، وهو المصلحة المعتبرة أو الحكمة المناسبة (الفهم الاجتماعي للنص)، مما يعني أن المصلحة تصلح أساساً للتشريع.

كما فعل ذلك، عثمان بن عفان، عندما بدّل حكم الرسول (ص)، الذي نهى عن التقاط ضوال الإبل، وأمر بتركها ترد الماء والكلأ؛ وأوجب ـ أي عثمان ـ التقاطها وبيعها، فإذا عرف صاحبها أعطي ثمنها، وذلك عندما رأى أن الفساد قد دبّ في أخلاق الناس، وبدأت أيديهم تمتد إلى الحرام. وعلي بن أبي طالب، بدّل الحكم القاضي بعدم تضمين الصنّاع، وقال بتضمينهم، ما لم يقم الواحد منهم البينة على أنه لم يتعدّ على ما بين يديه من أمانة. وقد فعل ذلك، عندما رأى قلة الحيطة عند الناس في حفظ الأمانات، مما يؤدي إلى نشوء العداوات بين الناس.

«بالتأمل والبحث نجد أن الصحابة رضوان الله عليهم، الذين تربوا في مدرسة الرسول (ص) بالمدينة المنورة، كانوا غير جامدين في فهم النصوص، بل كانوا في فتاواهم يبينون الأحكام الشرعية، وإن كان في ذلك البيان تخصيص للعام وعدم العمل بظاهره، محققين روح الشريعة، واضعين في الاعتبار أن الأحكام تدور مع علتها وجوداً وعدماً، وأن المقصود تحقيق مقاصد الشريعة التي هي حفظ الدين والنفس والعقل والمال والعرض والأمور الحاجية والأمور التحسينية... متأسين في ذلك بما في القرآن والسنة من التعليل للأحكام، إما بالتصريح بالعلة أو بطريق التنبيه عليها والإيماء لها...»[1].

وفي عهد التابعين والأئمة الفقهاء، حكم التابعون برد شهادة الآباء للأبناء، والأخ لأخيه، والزوج لزوجه، بعد أن كان ذلك مقبولاً، وذلك لما ظهر من فساد في أخلاق الناس، وحدوث زور في شهادات هؤلاء.

وقد أباح أبو حنيفة الحجر على المفتي الماجن، والمكاري المفلس، والطبيب الجاهل، دفعاً لإفسادهم. كما أوجب الإمام الشافعي القصاص على الجماعة بالواحد، وذلك لمنع الناس من التذرع بقتل الواحد بالجماعة. وقد جوّز الإمام مالك حبس المتهم بسرقة أو قتل، لكي يقر بجريمته.

رابعاً ـ معقولية المصالح المرسلة: الاستدلال بالعقل. إذا كانت أحكام الشرع قد جاءت لتحقيق مصالح الناس وخيرهم، وإذا كانت هذه المصالح التي قامت عليها أحكام الشرع، معقولة، يقرها العقل لحسنها أو نفعها المأمور به، وقبحها أو ضررها المنهي عنه، فذلك يعني، أن العقل، ـ إذا ما حصلت واقعة لا نص فيها، ـ قادر على إدراك الحكم المناسب لها، على أساس صحيح معتبر من الشارع. وخبر الرسول (ص) مع معاذ بن جبل، الذي أرسله قاضياً على اليمن، يدلل على ذلك: «كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله. قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول

---

(١) إبراهيم فرج، التشريع الإسلامي في مدينة الرسول، ص ٨١.

الله. قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو (أي لا أقصر في اجتهادي). قال: فضرب رسول الله (ص) على صدره، وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله»[1].

وعن الرسول (ص) أيضاً، أن علي بن أبي طالب، قال: «يا رسول الله: إذا بعثتني في شيء أأكون كالسكة المحماة (أي أأكون كالآلة فلا أتصرف بما تتطلبه المصلحة والظروف) أم الشاهد يرى ما لا يرى الغائب؟ فقال الرسول: بل الشاهد يرى ما لا يرى الغائب»[2].

والسؤال الذي يمكن أن يطرح، هو: هل أن الاستطلاح (المصلحة المرسلة) يمكن أن يتبدل بتبدل الأحوال والأوضاع، ويختلف باختلاف الأماكن والأزمان؟ ورأينا، هو أنه ما دامت الشريعة قد جاءت بغاية خير الإنسان ومصلحته، فلا شيء يمنع من تبدل أحكامها الفرعية، لمناسبة أوضاعه المستجدة باستمرار. ولنا من **العرف**: عرف عام، عرف خاص، غير المعلَّل أحياناً كثيرة، الذي قد يختلف باختلاف المكان والزمان، ما يؤيد وجهة نظرنا، ويقبل بتبدل الاستصلاح باستمرار، واختلافه من مكان لآخر.

ثم إننا مع الاجتهاد العقلي الدائم في كل ما يمت بصلة إلى الشريعة والإنسان. وإذا كنا نرى أن الاجتهاد - ابتداءً - كان وراء تأصيل الأصول الشرعية وتقعيد القواعد الفقهية؛ فإننا نرى أيضاً، بأن ثمرة هذا الاجتهاد من ضوابط شرعية، أصبحت منفصلة عن الأصل المنتج لها، ولا شيء يمنع من الاجتهاد بالاستناد إليها أو بالاستقلال عنها، إذا ما ارتأى العقل ذلك، ولا سيما بغاية دفع أو رفع الضرر عن إنسان ما.

وإذا ما سلمنا بأن الشرائع الأرضية أو الوضعية لا يمكن أن تلحظ قواعدها العامة وقوانينها الكلية، كل الحالات الطارئة أو الظلامات الواقعة على الأشخاص، كون الشارع لا يستطيع أن يلحظ ذلك، ابتداءً، فيقوننها أو يقعدها في صورة قوانين وقواعد كلية، لا تستثني حالة ما، - فيُظلم بعض الأشخاص، وتهدر بعض الحقوق، بحجة أن القانون هو القانون، ولم يلحظ الشارع بعض الاستثناءات له -، فإننا لا نسلم بمثل ذلك، إلى حد بعيد، فيما يتعلق بشريعة الله، التي من المفروض أنها تختلف عن الشرائع الوضعية، من حيث إنها تحل العدالة المطلقة بين جميع الناس، ولا تترك استثناء ما، يمكن أن يطاله الحكم العام: **بحكم، يجب ألا يطاله أصلاً**.

مع هذا، تجدر الإشارة إلى أن ثمة علماء يرفضون الأخذ بالاستصلاح، ويقولون: إن الاستصلاح كالاستحسان، وهو من نوع التشريع على الله، الذي لا يستند إلى أساس أو دليل من القرآن، والسنة. وهم يسوقون للتدليل على رفضهم لحجيته، الأدلة التالية:

١ - إن الشارع: الله تعالى، ورسوله، لم يترك شيئاً من مصالح الناس إلا وساق له بأحكامه

---

(١) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ٢٥/٦ (عن مسند الإمام أحمد، وسنن الترمذي، وسنن البيهقي، وسنن أبي داود... الخ).

(٢) مدخل الفقه الإسلامي (مرجع سابق)، ص ١٠٣.

العامة التشريع المناسب. حتى إنه لا توجد أية مصلحة جزئية لا يمكن أن نجد لها دليلاً على اعتبارها. يقول الله تعالى:

﴿أيحسب الإنسان أن يترك سدى﴾[1].

وإذا حصل ورأينا مصلحة لا دليل عليها في القرآن أو السنة، فهي ليست بالمصلحة الحقيقية، وإنما هي مصلحة وهمية، لا يجوز التشريع لها أو ابتناء الحكم عليها. والتمييز بين مفاهيم الشريعة ومصاديقها (المفهوم والماصدق)، يبين لنا مرونة الشريعة التي تصلح دائماً لمسايرة الأوضاع المستجدة على الدوام، ويدلّل على حقيقة: مفادها، أن تأثير المكان، والزمان، والأحوال، إنما يكون في تبدل المصاديق لا المفاهيم التي تبقى ثابتة. فقول الله تعالى:

﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين﴾[2].

نجد له ماصدقاً في عهد الرسول (ص)، بالاستعداد للحرب، بالسيوف، والتروس، والخيول، والرماح. أما اليوم، وبعد تبدل الأحوال والأزمان، وتقدم العلوم والاختراعات، فإننا نجد أن هذا النوع من الاستعداد للحرب، لم يعد مناسباً أو ملائماً، وإنما أصبح الاستعداد يتمثل بامتلاك الطائرات، والمدافع، والقنابل، والدبابات، وحتى الأسلحة الكيميائية، والجرثومية، والذرية. وعلى المسلمين واجب العمل لامتلاك هذه الوسائل للدفاع عن أنفسهم والوقوف في وجه أعدائهم. وهذا يعني أن التشريع العام الذي يعبر عن مفهوم أو حكم كلي، يبقى ثابتاً، والذي يتغير بتغير المكان والزمان والحال، إنما هو: ماصدقه.

٢ ـ إن ابتناء التشريع أو الأحكام على الاستصلاح بعامة، فيه مخاطر جمة. فالمصالح تتنوع بتنوع البلاد، وتختلف باختلاف العلماء، ولا شيء يمنع من دخول الغايات والأهواء على التشريع القائم على المصلحة، مما يؤدي بطبيعة الحال إلى الحكم بالهوى والغاية. وقد تنبه ابن القيم الجوزية إلى ذلك، فقال: «من المسلمين من فرطوا في رعاية المصلحة المرسلة، فجعلوا الشريعة قاصرة، لا تقوم بمصالح العباد، محتاجة إلى غيرها، وسدوا على أنفسهم طرقاً صحيحة من طرق الحق والعدل. ومنهم من أفرطوا، فسوغوا ما ينافي شرع الله، وأحدثوا شراً طويلاً وفساداً عريضاً»[3].

٣ ـ إن الاحتجاج بالعقل [حجية العقل] لإثبات معقولية الاستصلاح، قائم على التسليم بالتحسين والتقبيح العقليين، وإمكان إدراك العقل للحسن والقبح. وإذا كان الأمر كذلك، فإن العقل بحد ذاته يكفي للكشف عن حكم الشارع.

٤ ـ إن الاحتجاج ببعض تصرفات الصحابة غير المعللة، والمخالفة للنصوص أحياناً، والتي تتنزل تارة على القياس، وتارة على الاستحسان، وتارة على الاستصلاح، لا تصلح للاستدلال بها؛ لأنها نوع من الاجتهاد الخاص الذي لا يتجاوز في حجيته، صاحبه. ثم إذا كانت تصرفات بعض الصحابة،

---

(١) سورة القيامة، آية: ٣٦.

(٢) سورة الأنفال، آية: ٦٠.

(٣) علم أصول الفقه (مرجع سابق)، ص ٨٨.

ومنهم عمر بن الخطاب، قد قامت على الاستصلاح، فلماذا منع هؤلاء الصحابة تدوين السنة، ولا سيما عمر بن الخطاب، الذي ينسب إليه قوله: «لا أكتب مع القرآن غيره»، مع أن في ضبط السنة فائدة ومصلحة محققة للمسلمين؟

٥ ـ إن الاحتجاج بقول الرسول: «لا ضرر ولا ضرار»، الذي يعني برأي البعض ـ كنجم الدين الطوفي ـ نفي الضرر والمفاسد شرعاً، بصورة عامة، إلا ما خصّصه الدليل، مما يقتضي تقديم مقتضى الحديث على جميع أدلة الشرع وتخصيصها به في نفي الضرر وتحصيل المصلحة (نسبة هذا الحديث إلى الأدلة الشرعية هي نسبة المخصص)، وأن الضرر هو المفسدة، فإذا نفاها الشرع لزم إثبات النفع الذي هو المصلحة، لأنهما نقيضان لا واسطة بينهما؛ يُرَدُّ عليه، بأن الاعتقاد بوجود نسبة التناقض بين المصلحة والضرر، ـ أي ثبوت أحدهما حين انتفاء الآخر، لاستحالة ارتفاع النقيضين معاً ـ، اعتقاد غير صحيح. فالضرر معناه: الخسارة في المال أو الجسم... إلخ، وبينه وبين المنفعة حدّ وسط. فالتاجر مثلاً، الذي لم يحقق ربحاً في تجارته ولم يخسر فيها، لا يقوم بالنسبة إليه، لا ضرر ولا منفعة. وهذا يعني أن انتفاء الضرر لا يعني بالضرورة ثبوت المنفعة. وبعبارة أخرى، إن ارتفاع أو انتفاء أحدهما: الضرر أو المنفعة، لا يقتضي ثبوت الآخر. فهذان: ضدان، لهما: حدّ ثالث. وإذا كان الأمر كذلك، فإن حديث «لا ضرر ولا ضرار»، رافعٌ للتكليف فقط عن المكلفين في حالة الضرر بهم، وغير مشرِّع. بمعنى أنه يرفع الأحكام أو التكاليف الضررية عن المكلفين ولا يثبت أحكاماً أخرى، مما يلزم من ذلك، عدم جواز الاستدلال بالاستصلاح، فضلاً عن المغالاة به وتقديمه على النص والإجماع. يقول الغزالي الذي يرفض اعتبار الاستصلاح مصدراً خامساً للتشريع:

«من ظن أنه أصل خامس فقد أخطأ، لأنا رددنا المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع. ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع. فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة مطروحة، ومن صار إليها فقد شرع، كما أن من استحسن فقد شرع. وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصوداً بالكتاب والسنة والإجماع فليس خارجاً عن هذه الأصول، لكنه لا يسمى قياساً بل مصلحة مرسلة؛ إذ القياس أصل معين. وكون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد، بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاريق الأمارات، تسمى لذلك مصلحة مرسلة. وإذا فسرنا المصلحة المرسلة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف في اتباعها، بل يجب القطع بكونها حجة»[1].

---

(١) المستصفى، ١/١٤٣ ـ ١٤٤.

الزواج المتعدد في النص القرآني والسنّة النبوية

تمهيد: أواليات الاجتهاد في العصر الإسلامي الأول ومبرراته

إن المتأمل في كتاب الله: القرآن، وسنة نبيه: محمد؛ والدارس لتاريخ الإسلام الأول، إسلام الخلفاء الراشدين، يرى بعامة ما يريد رؤيته. فإن كان من أهل الغلواء والتشدد، يرى ما يشتهيه. وإن كان من أهل الاعتدال والوسط، يرى ما يحقق أمنيته. وإن كان من أهل العقل والنظر البحث، يجد ضالته. وقد انعكس هذا الأمر بادىء ذي بدء، على أئمة الفقهاء، وتلاميذهم فيما بعد، فدار الأمر بينهم بين الغلو، والاعتدال، والنظر.

وفي البحث في تاريخ الصحابة الذين عاصروا الرسول (ص)، سواء بالمدينة، أو مكة، نرى أنهم لم يكونوا،ـ غالباًـ، جامدين في فهم النص: كتاب الله، ولا سنة رسوله محمد (ص)؛ بل كانوا يذهبون أحياناً في أحكامهم الشرعية، إلى تخصيص العام وعدم العمل بظاهره؛ محققين بذلك غاية المشرع، وروح الشريعة، لا حرفيتها؛ مستندين في ذلك، إلى أن الأحكام تدور مع علتها: وجوداً، وعدماً.

ونحن نرى أن الغلو في أي أمر يصعب الجزم فيه، هو مجافاة للعلم والحقيقة، ودعوة في الوقت نفسه للتشدد والغلواء من الآخرين. ولا نعتقد أن أحداً يمكنه الادعاء بامتلاك الحقيقة، وحده، وإلا كان ذلك مؤذناً لصراع دائم وسجال مستمر. ومن هنا المقولة الفقهية: «من اجتهد فأصاب فله أجران، ومن اجتهد فأخطأ فله أجر واحد».

ولما كنا، لا من دعاة التطرف، ولا من دعاة الاعتدال والوسط، وإنما من دعاة النظر والعقل، والانفتاح على عقول الآخرين، دون ارتهان إلا للعقل بحدود طاقته المعرفية النسبية، فإننا ننظر بتقدير كبير أحياناً، إلى ما حفل به تاريخ الصحابة الأوائل، من أفعال وأحكام. فعندما ألحّ عمر بن الخطاب، فضلاً عن أبي قتادة الأنصاري، على أبي بكر الصديق، بإقامة الحدّ على خالد بن الوليد، الذي أمر بقتل مالك بن نويرة، وتزوج امرأته ليلى قبل انقضاء عدتها، أجاب أبو بكر: «إليك عني يا عمر! ما كنت لأشيم سيفاً سله الله على الكافرين»[1]. ولعل ذلك يعود إلى المقولة الفقهية: «الضرورات تبيح المحظورات». فـ أبو بكر كان يرى أن خالداً رجل حرب، وأبرع قواده؛ والمسلمون

(1) تاريخ الطبري، ٢/٢٧٨ - ٢٨٠. و طه حسين، الشيخان، ص ٧١ - ٧٢.

بحاجة إليه؛ وعزله أثناء الحرب بين المسلمين والروم، فيه ضرر للمسلمين.

والمتتبع لتاريخ الخليفة عمر بن الخطاب، يرى منه جرأة عجيبة في الاجتهاد، الذي كان يخالف أحياناً ظاهر النص. كان عمر حريصاً على جعل الحكم ملائماً لأحوال المسلمين، دون مخالفته في الوقت نفسه لروح الإسلام وتعاليم الرسول . فإذا ورد نص لم يبق حاجة للمسلمين في تطبيقه، لم يطبقه؛ وإذا اقتضت أحوال المسلمين، تأويل النص، أوّله. بمعنى أنه كان يجتهد في تعرف المصلحة أو الغاية، التي لأجلها شرِّعت الآية، أو جاء الحديث، ثم يسترشد بتلك الغاية في حكمه؛ وهو أقرب شيء إلى ما يسمى اليوم، بالاسترشاد: **بروح القانون لا بحرفيته**.

ولعل عمر كان أول من عمل على سدّ باب الذرائع المفضية إلى مفسدة، بمنعه الزواج، ـ زواج المحاربين ـ، من الكتابيات، أثناء الحرب أو الفتح، لما قد يترتب عن ذلك من مضار أو شرر على المسلمين. وهو أول من حرم التمتع بالنساء أثناء الحج، خوفاً من انتهاك حرمات الإحرام، قائلاً: «والله لأوشكتم لـو خليت بينكم وبين المتعـة، أن تضـاجعـوهن تحت أراك عـرفـة، ثم تـروحـون حجاجاً»(1). كما كان أول من أسقط حدّ السرقة، للضرورة، ـ التي أجمع المسلمون على اعتبارها وترتب الأحكام عليها ـ، في عام المجاعة أو الرمادة، وذلك بناء على أن السرقة كانت بغاية حفظ الحيـاة؛ وحفظ الحياة مقدم على حفظ المال. وأحال حدّ السرقة من قبل الموالي الجياع على سادتهم، الـذين يضطرونهم إلى السرقة لإشباع بطونهم. ومنع الزكاة عن «المؤلفة قلوبهم»، وذلك خلافاً لظاهر النص، الذي جعل للمؤلفة قلوبهم، سهماً في الزكاة، اتقاءً لشرهم، وتأليفاً لقلوبهم.

﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم﴾(2) .

مع الإشارة إلى أن هذا المنع، يعود بنظر البعض، ـ ونحن نوافق على ذلك ـ، إلى أن وصف التأليف لا يكون معتبراً، إلا عند حاجة الإسلام إلى «المؤلفة قلوبهم». فإذا لم يكن الإسلام بحاجة إليهم، ارتفع الحكم بارتفاع الوصف، أي التأليف؛ لأن الله لم يذكر أشخاصاً بأعيانهم، وإنما ذكر وصفاً، وهو التأليف. وإذاً، فإن عمر بن الخطاب لم يعـطل النص، وإنما فسره فقط بـربط الحكم بالسبب، وهو المصلحة. فلما ارتفعت المصلحة بعزة الإسلام، وقوته، وانتشاره، وعدم حاجته إلى من يتألف قلوبهم بالزكاة والرعاية، لم يستمر في إجراء الحكم.

ونحن نرى أن هذا الاجتهاد، الذي ذهب إليه عمر، والذي يدلّل على مبدأ **«تغير الأحكام تبعاً لعللها»**، إنما هو اجتهاد مبني على **الفهم الاجتماعي للنص**، الـذي يمكن أن يتبدل بتبدل الظروف والأحوال، لمسايرة الأوضاع والمصلحة العامة، وذلك استناداً إلى المقولة الأصولية: **«لا ينكر تبدل الأحكام بتغير الأزمان والأحوال»**.

فضلاً عن أننا نرى أن الفئات المعينة المستحقة للصدقة في الآية ٦٠ من سورة **التوبة**، ليست بالضرورة شريكة فيها على قدم المساواة، لا يجوز أن تختص منها فئة دون فئة، وإنما إذا اقتضت الحاجة

---

(1) محمد أبو زهرة، موسوعة الفقه الإسلامي، ص ٢٤٧.

(2) سورة التوبة، آية: ٦٠.

والضرورة، صرفها إلى فئة واحدة أو أكثر من هذه الفئات: المسماة، فلا مانع من ذلك. فقد يعم البلاء والقحط، مثلاً، ديار الإسلام، ويكثر المعوزون، فتجوز عندها الصدقات للمعوزين والفقراء، دون غيرهم؛ وهذا هو رأي الإمام مالك، و أبي حنيفة، اللذين يجوزان للإمام أو الخليفة صرف الصدقات إلى فئة أو أكثر، بحسب الحاجة.

وإذا كان لفظ الآية يقتضي كما يرى الإمام الشافعي، قسمة مجموع الصدقات على مجموع الفئات المسماة في الآية، وعددها ثمانٍ، بسبب معارضة اللفظ للمعنى، فإننا نرى أن اللفظ لا ينفصل عن مضمونه أو معناه. والمعنى يوجب أن تكون الصدقة لأهل الحاجة من هذه الفئات دون غيرها، لا تشريكها جميعاً فيها.

وإذا كانت المسألة خلافية بين أئمة المذاهب الفقهية، حيث يرى أبو حنيفة، و الشافعي، بأن حق المؤلفة قلوبهم باقٍ إلى يومنا هذا، إذا ما ارتأى الإمام أو الخليفة ذلك؛ في حين يرى مالك، أنه لا حاجة - اليوم - إلى المؤلفة قلوبهم، لقوة الإسلام ومنعته؛ فإننا نرى أن عمر بن الخطاب، فهم الآية كما فهمها مالك، وفسرها استناداً إلى المصلحة، والعلة الحكمية.

ومن اجتهادات عمر أيضاً، التي راعت مصلحة المسلمين العامة، تمييزه في قسمة غنائم الحرب، بين المنقول وغير المنقول، وذلك إثر الاختلاف الشديد الذي دبّ بين الصحابة، حول مسألة قسمة أرض السواد - بالعراق - المغنومة، أو عدم قسمتها. فمنهم، كـ عبد الرحمن بن عوف، والزبير بن العوام، وبلال بن أبي رباح الحبشي، من قال بتقسيمها بين المجاهدين الذين فتحوها، بعد رفع الخمس منها، وذلك اقتضاء لقول الله تعالى:

﴿واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل إن كنتم آمنتم بالله وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان، يوم التقى الجمعان، والله على كل شيء قدير﴾[1].

ومنهم، كـ علي بن أبي طالب، وعثمان بن عفان، وغيرهما، من قال بتركها لأهلها، على أن يدفعوا الخراج عنها؛ وبذلك يستفيد منها المسلمون كافة على مرّ الزمن. وكان رأي عمر، أن تترك الأرض بيد أهلها، ويفرض الخراج عليهم، للانفاق منه على مصالح المسلمين، ولا سيما على الذين يرابطون فيها لحمايتها.

ويرى البعض، - ونحن نوافق على ذلك -، أن مخالفة عمر للذين قالوا بقسمة أرض السواد بين فاتحيها، استناداً إلى الآية ٤١ من سورة الأنفال، إنما يعود إلى أن الأرض بنظره، لا تغنم، وإنما يُستولى عليها، وإلا فإن العمال المشتغلين فيها يكونون أو يصيرون عبيداً، في حين أنهم لم يقاتلوا ولم يؤسروا؛ وأن قسمة الأرض المغنومة على قلة من المسلمين، لا بدّ وأن تورث على المدى البعيد، مفسدة عامة تضر بالمسلمين جميعاً. فضلاً عن أنه وجد في كتاب الله ما ينصر به رأيه، ويحتج به، ولا سيما الآيات ٦ - ١٠ من سورة الحشر، التي يبدو وكأنها مخصِّصة لآية الأنفال؛ لأنه يستفاد منها أن جميع المسلمين، الحاضرين والآتين، شركاء في الفيء.

---

(١) سورة الأنفال، آية: ٤١.

﴿ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم، وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا، واتقوا الله إن الله شديد العقاب﴾[1].

والذي لا شك فيه، أن عمر قد بنى رأيه، الذي أيده فيه جماعة من الصحابة، منهم: علي بن أبي طالب، وعثمان بن عفان، وطلحة بن الزبير، على ثلاثة أمور:

١ ـ منع الملكية الكبيرة. إذ إن أراضي السواد التي كان المسلمون الفاتحون يطالبون بقسمتها فيما بينهم، كانت تعد بملايين الأفدنة، وتقسيمها وغيرها من الأراضي المفتوحة، على بضع عشرات من الألوف من المسلمين، وتوريثها فيما بعد لأبنائهم، فيه احتكار هائل للأرض الزراعية من قبل قلة من المسلمين يتداولونها فيما بينهم، مما يخلق تفاوتاً في الغنى بين المسلمين، ونشوء طبقتين: طبقة غنية متسلطة، وطبقة فقيرة محتاجة.

٢ ـ إن الدولة الإسلامية بحاجة إلى الأموال لإنفاقها على مصالح المسلمين: كبناء المساجد، والمدارس، والقناطر، والمستشفيات، وحماية البلاد. وعدم قسمة هذه الأراضي المفتوحة بوجه عام، سواء في العراق، أو الشام، أو مصر، أو اليمن، أو خراسان. . . إلخ، يوفر لها خراجاً أو دخلاً مناسباً لهذه الغاية. فضلاً عن أن قسمتها ترتّب الحاجة إلى المال الذي ينفق على الفقراء، والأرامل، والأيتام المعوزين.

وقد ترك الإمام مالك، وكذلك أبو حنيفة، الخيار للإمام أو الخليفة، بتقسيم الأرض أو عدم تقسيمها. فإن شاء قسمة الأرض المفتوحة كما تقسم الغنائم، فله ذلك؛ وإن شاء تركها بأيدي أهلها بعد ضرب الخراج عليهم، فله ذلك.

٣ ـ إن الرسول (ص) بعد فتحه خيبر، صالح أهلها اليهود، على أن تبقى أرضهم ونخيلهم بأيديهم، شرط أن يكون لهم فيها النصف فقط، والنصف الآخر، له، أو لبيت مال المسلمين، يبقى تحت أيديهم أيضاً: مزارعة، ويؤدون عليه النصف من الزرع، والتمر الحاصل.

ومن اجتهادات عثمان بن عفان، التي ذهب فيها مذهباً مغايراً لما كان سائداً في عهد الرسول (ص)، وبدّله، أنه سمح بالتقاط ضوال الإبل، ـ أي صغار الإبل التائهة ـ، التي كانت ترد الماء، وترعى الكلأ بدون أن يُعرف صاحبها، وأمر ببيعها، فإن عرف صاحبها أو طالب بها، أُعطي ثمنها. ويعلّل بعض العلماء اجتهاد عثمان هذا، بأنه رأى تبدلاً في أخلاق الناس، وامتداد الأيدي إلى الحرام، فأراد منع الناس عن ارتكاب الحرام[2].

ومن اجتهادات علي بن أبي طالب، طلبه من عامله على مكة: قثم بن العباس، بألا يأخذ أصحاب البيوت في مكة، أجوراً من ساكنيها المعوزين عندما عزَّ على هؤلاء دفع الإيجار، وضجَّ أصحاب البيوت لذلك. «وأمر أهل مكة أن لا يأخذوا من ساكنٍ أجراً»[3]. وقد يكون مردّ ذلك إلى أن

(١) سورة الحشر، آية: ٦ ـ ١٠.

(٢) مدخل الفقه الإسلامي (مرجع سابق)، ص ١٠٤.

(٣) جورج جرداق، علي وسقراط، ص ١٧.

المال مال الله، والجماعة خليفة الله على الأرض في ملكه. والإنسان أخو الإنسان، والمستأجر أخ للمؤجر، والمؤجر عندما يؤجر بيتاً، فمعنى ذلك، أنه في غنى عنه كمسكن؛ والذي يستأجره يعني أنه بحاجة إلى مسكن. وبما أن الاستثمار في كل صوره وأشكاله غير مباح، فإن طلب المؤجر من المستأجر الفقير أو المحتاج، بدلاً عن الايجار، لا يعني سوى استثمار لما يملكه على حساب إنسان محتاج إلى مسكن يلجأ إليه.

كما أن من اجتهاداته، أيضاً: عدم رجم المرأة الزانية، المضطرة إلى ذلك. «أتي عمر بامرأة أجهدها العطش، فمرت على راع فاستسقته، فأبى أن يسقيها إلا أن تمكنه من نفسها، ففعلت، فشاور الناس في رجمها. فقال عليّ: هذه مضطرة إلى ذلك. فخل سبيلها»[1]. وكذلك، حكمه بوجوب ضمان الصناع ما لديهم من أمانات، عند تلفها، أو سرقتها. . . إلخ، ما لم يقيموا البينة على أنهم لم يقصروا في حفظها، وذلك، عندما رأى أن الناس لا يحتاطون في حفظ الأمانات. . . «روي أن الإمام علياً بدّل حكماً يتصل بتضمين الصناع. فقال: بجواز التضمين ما لم يقم الصانع بينة على أنه لم يتعدَ. وإنما عدل الإمام عليّ عنه، لأنه رأى الناس لا يحتاطون في حفظ الأمانات، وربما أدى ذلك، إلى ضياع بعض الأموال وإيجاد العداوة والشحناء بين الناس»[2].

نخلص من هذه الأواليات الدفاعية الشرعية، - بوجه المغالين والرافضين ابتداءً -، إلى النظر في مسألة اجتهادية هامة، شغلت العقل الإسلامي في العصر الحديث، وما زالت تشغله، هي مسألة التعدد في الزوجات في النص القرآني، والسنة النبوية. هذه المسألة التي هي من الموضوعات الاجتهادية، لكونها لا تتعلق لا بالأوامر، ولا بالنواهي الشرعية؛ وإنما تتعلق بالمباحات، أي بالجانب الواعي من الإنسان المسلم، المؤمن، العاقل، العارف، بصرف النظر عن نظرة العقل الاستشراقي لهذه المسألة، وربطها بالبهيمية، والشهوانية، والعقد النفسية. . . إلخ.

أولاً - الزواج قبل الإسلام:

عرف العرب في الجاهلية عدة أنماط من الزواج، هي:

١ - **الزواج العادي:** وهو الزواج الذي كان يقوم على خطبة المرأة أو الفتاة من وليها، لقاء صداق أو مهر، يُتفق عليه.

٢ - **زواج المقت أو الفاحشة:** وهو زواج الولد من امرأة أبيه المتوفى. فقد جرت العادة على أن الولد الأكبر إذا أحب أن يتزوج امرأة أبيه، ألقى عليها أحد أثوابه، دون أن يكون لها حق الممانعة أو الاعتراض. وإذا لم يكن الولد الأكبر راغباً في ذلك، انتقل حقه إلى إخوته أو سائر العصبات. وقد أشار الله تعالى إلى هذا النوع من الزواج. بقوله:

---

(١) ابن الجوزي، تذكرة الخواص، ص ١٣٧. والمعنى نفسه، في كتاب: **السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، لمصطفى السباعي، ص ٧٧.

(٢) محمد مدكور، **مدخل الفقه الإسلامي**، ص ١٠٤.

﴿ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء، إلا ما قد سلف، إنه كان فاحشة ومقتاً وساء سبيلاً﴾[1].

٣ ـ **زواج العضل أو زواج الإرث**: وهو زواج أحد أقارب الرجل المتوفى بزوجته في حال عدم وجود ولد له. فإذا لم يشأ أحد من أقارب المتوفى تزوجها، ولم تُعد إليهم البدل الذي قبضته من زوجها المتوفى، فلهم أن يزوجوها قسراً مَن يريدون من الرجال، ويقبضوا مهرها؛ أو تبقى بدون زواج حتى تموت. وقد حرم الله تعالى هذا الزواج، بقوله:

﴿لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرهاً ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة﴾[2].

٤ ـ **زواج الشغار**: وهو الزواج القائم على دفع المهر عن طريق المقاصة بين ولي المرأة وطالب الزواج بها، بحيث يزوج الرجل أخته أو ابنته لشخص ما، مقابل تزوجه بأخته أو ابنته، دون أن يدفع أحدهما مهراً للآخر. وقد ألغى الإسلام زواج الشغار هذا، بالحديث الشريف: «لا شغار في الإسلام»[3]. وجعل المهر حقاً خالصاً للزوجة دون أهلها.

٥ ـ **زواج الضعينة**: وهو زواج الرجل من سبية «حربية»، دون موافقتها أو موافقة وليها، ودون مهر.

٦ ـ **الزواج المؤقت**: وهو زواج معلوم الأجل، لا ميراث فيه بين الطرفين؛ وينتهي من دون طلاق عند انقضاء الأجل.

٧ ـ **زواج الاستبضاع**: وهو زواج «نادر»، كان يلجأ إليه بعض العرب، رغبة في نجابة الخلف. ومعناه: أن يسمح الزوج لزوجته بأن تمكن منها شخصاً آخر معروفاً ببعض الصفات العالية، التي يفتقدها الزوج في نفسه: شاعرية، ذكاء، شجاعة، كرم، ثم يعتزلها زوجها، حتى يظهر حملها.

٨ ـ **زواج الرهط أو تعدد الأزواج**: ومعناه أن يجتمع عدد من الرجال لا يقل عددهم عن ثلاثة، ولا يزيد عن تسعة، على امرأة واحدة، فينالون وطرهم منها. فإذا حملت ووضعت، فلها أن تنسب الولد إلى من تختاره منهم، فيلحق به دون أن يكون له حق الاعتراض أو الرفض.

٩ ـ **زواج البغي**: وهو معاشرة مجموعة من الرجال لإحدى البغايا اللواتي كن يمارسن البغاء علانية. فإذا حملت ووضعت، جاؤوا جميعاً إليها بناء على طلبها، ودعي «**القافة**»، فألحقوا الولد بمن يشبهه منهم.

١٠ ـ **زواج البدل**: وهو أن يتبادل رجلان زوجتيهما بدون طلاق، وذلك لكي يستمتع كل منهما بزوجة الآخر عن رضى واختيار. وكان نادر الحصول.

١١ ـ **زواج الخدن أو الصداقة**: وهو يتمثل في معاشرة رجل لامرأة معاشرة سرية دون عقد.

---

(١) سورة النساء، آية: ٢٢.

(٢) سورة النساء، آية: ١٩.

(٣) صحيح مسلم، ٩/٢٠٠، والمحلى لابن حزم، ج ٩، رقم ١٨٥٢.

وقد حرم الله تعالى هذا النوع من الزواج، بقوله:

﴿فانكحوهن بإذن أهلهن وآتوهن أجورهن بالمعروف محصنات غير مسافحات ولا متخذات أخدان﴾[1].

وإذا كان العرب في الجاهلية قد عرفوا وحدانية الزوجة مع تعدد الأزواج (زواج الرهط)، فقد عرفوا أيضاً بالمقابل، وحدانية الزوج مع تعدد الزوجات دون حصر، كما سائر الأمم السابقة للإسلام، كاليهود، والهنود، والفرس، والصينيين، واليابانيين، والمصريين القدامى... إلخ.

ثانياً ـ الزواج في الإسلام:

الزواج في الإسلام، عقد بين رجل وامرأة، عن حرية ورضى وقناعة؛ شُرِّع بغاية الإنجاب، لتعمير الأرض وخلافة الله. وقد شاءه الله سبحانه وتعالى، سكناً للنفس، وطمأنينة للقلب، ومودة ورحمة بين الطرفين.

﴿ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها، وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾[2].

وعن الرسول (ص): «تنكح (المرأة) لأربع: لمالها، ولحسبها، ولجمالها، ولدينها، فاظفر بذات الدين تربت يداك»[3].

وهذا يعني أن المعيار الصحيح لاختيار الزوجة، يجب أن يكون الدين، حيث يجعلها توفر لأسرتها: السعادة، المتأتية من الحب، والمودة، والعطف، والتعاون، والصدق، والأمانة، والإخلاص.

ومن أجل ديمومة عقد الزواج واستمراريته، أمر الرسول ـ ابتداءً ـ، أن ينظر كل طرف إلى الآخر، فإن أصاب منه إعجاباً قبْل الخطبة، والزواج، أقدم على الخطبة وإتمام الزواج، وإلا انصرف كلٌ إلى شأنه.

عن جابر بن عبدالله، أن رسول الله (ص) قال: «إذا خطب أحدكم المرأة، فإن استطاع أن ينظر منها إلى ما يدعوه إلى نكاحها فليفعل»[4]. وعن أبي هريرة، قوله: «كنت عند رسول الله (ص)، فأتاه رجل، فأخبره أنه خطب امرأة من الأنصار، فقال له رسول الله: أنظرت إليها؟ قال: لا. قال: فاذهب فانظر إليها»[5].

والذي لا شك فيه، أن تعدد الزوجات عند العرب قبل الإسلام، كان منتشراً انتشاراً واسعاً، حتى إن بعضهم، كـ غيلان بن سلمة الثقفي، كان يقتني عشر زوجات[6] أو أكثر. وقد أباح الإسلام التعدد، ولكنه حرم الجمع بين أكثر من أربع زوجات. علماً أنه لم يوجب التعدد على المسلم حتى الأربع، ولم يحضّ عليه، بل ترك الخيار له في ذلك، إن أراد هذا الأمر؛ كما لم يوجب على المرأة أو وليّها

(1) سورة النساء، آية: ٢٥.
(2) سورة الروم، آية: ٢١.
(3) صحيح البخاري، ١٩٥٨/٥، وصحيح مسلم، ٥١/١٠.
(4) سنن أبي داود، ٣٢٥/١.
(5) صحيح مسلم، ١٠/٩.
(6) سنن الترمذي، ٢٢٤/٣.

قبول الزواج من رجل متزوج، وإنما ترك لها حرية القبول أو الرفض.

ويمكن القول، إن الإسلام إذا كان أباح التعدد بالزوجات حتى الأربع معاً، فإنه من ناحية ثانية، تحدث بصورة مسهبة عن آدمية المرأة وحقوقها، وقيّد الإباحة بقيد يصعب على الرجل تحقيقه، هو قيد: **العدل**.

ثالثاً: حقوق المرأة في الإسلام:

يتحدث القرآن عن المرأة: حقوقها وواجباتها، في أكثر من سورة، منها: البقرة، والمائدة، والنور، والأحزاب، والمجادلة، والممتحنة، والتحريم، والطلاق. وثمة سورة بكاملها تحمل اسمها، هي: سورة النساء، التي سميت كذلك، لأنها ابتدأت بذكر النساء والحديث عنهن. وهي تتضمن كثيراً من الأحكام الشرعية المتعلقة بهن، والتي تنظم علاقاتهن بالرجال، سواء من الناحية المالية، أو الإرثية، أو الزواج والطلاق، أو البنوة... إلخ.

ويمكن القول، إن الإسلام كان بالنسبة إلى المرأة ما قبل الإسلام، سواء في الجزيرة العربية أو البلاد المجاورة والبعيدة، كالهند، وإيران، والصين، ومصر، وبلاد ما بين النهرين... إلخ. الفيصل، ما بين مرحلة مهانتها، واحتقارها، وعبوديتها للرجل، وتسلطه عليها، واستئثاره بها، واعتبارها مجرد أداة للذة والمتعة، ومجرد سلعة كسائر السلع التي يقتنيها، أو يرثها ويورِّثها؛ وبين مرحلة أنسنتها، وإطلاق عقالها، وامتلاك حريتها، واعتبارها مساوية للرجل في الحقوق والواجبات؛ لها ما له، وعليها ما عليه، مع مراعاة الاختلاف في طبيعة وتركيب كل منهما. حتى إنه يمكن القول: إن المرأة المسلمة كان لها الباع الأكبر في انتصار الإسلام وانتشاره، ومآثره.

وفي حين كان العرب في الجاهلية لا يفرقون بين المرأة والسلعة التي تورَّث، ويمنعون المرأة من الميراث، ولا يعترفون لها بأي حق في اختيار شريك حياتها، إلى حدّ أن الولد كان يرث زوج أبيه المتوفى كما يرث ماله، وربما تزوجها بغير صداق إن كانت جميلة، أو زوَّجها لغيره بصداق يعود إليه، أو ضيّق عليها حتى تعطيه ما تملكه من مال خاص، أو حبسها في البيت حتى الموت فيرثها؛ فإن الإسلام حرّم كل ذلك بصورة جازمة (الآية ١٩ و٢٢ من سورة النساء).

وفي حين كانت بعض القبائل، ومنها: تميم، وكندة، وربيعة، ومُضر، تئد مواليدها البنات، خوف الحاجة، والإملاق، والوقوع في الأسر والعار؛ أو إذا كانت المولودة ذات عاهة: عرجاء، كسحاء، عمياء، برشاء، برصاء...

﴿وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسوداً وهو كظيم يتوارى من القوم من سوء ما بشر به أيمسكه على هون أم يدسّه في التراب ساء ما يحكمون﴾[١].

﴿وإذا الموؤدة سئلت بأي ذنب قتلت﴾[٢].

---

(١) سورة النساء، آية: ١٩.

(٢) سورة التكوير، آية: ٨ ـ ٩.

وفي حين كانت بعض الشعوب القديمة تدفن المرأة الحية مع زوجها عند الوفاة، أو تحرقها معه بالنار، كما عند الهنود القدامى؛ نرى أن الإسلام أعلى من شأن المرأة: زوجاً، أو أماً، أو أختاً، أو عمة، أو خالة، أو جدة؛ وأعزّها وكرّمها، وأعطاها من الحقوق وفرض عليها من الواجبات ما جعلها مساوية للرجل، ولا سيما في مجال حريتها الشخصية، واستقلال ذمتها المالية عن ذمة الآخرين... إلخ[1]. والقرآن حافل بالآيات الكثيرة، التي تتحدث عن ذلك، في سوره الكثيرة:

﴿للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قل منه أو كثر نصيباً مفروضاً﴾[2].

﴿يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وإن كانت واحدة فلها النصف ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك إن كان له ولد فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث فإن كان له إخوة فلأمه السدس... فريضة من الله إن الله كان عليماً حكيماً﴾[3].

﴿ولكم نصف ما ترك أزواجكم إن لم يكن لهن ولد فإن كان لهن ولد فلكم الربع مما تركن من بعد وصية يوصين بها أو دين ولهن الربع مما تركتم إن لم يكن لكم ولد فإن كان لكم ولد فلهن الثمن مما تركتم من بعد وصية توصون بها أو دين وإن كان رجل يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس فإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث من بعد وصية يوصى بها أو دين غير مضار وصية من الله والله عليم حليم﴾[4].

﴿ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف﴾[5].

﴿ووصينا الإنسان بوالديه إحساناً حملته أمه كرهاً ووضعته كرهاً﴾[6].

وفي الحديث الشريف عن الرسول (ص):

«إن أحسن الناس عند الله من أحسن صحبة أزواجه وبناته».

«أحبكم إلى الله أنفعكم لعياله».

«الجنة تحت أقدام الأمهات».

وفي المبسوط للرضي، أن الخنساء بنت خذيم الأنصارية، جاءت الرسول (ص)، تسأله عن حكم الله تعالى في أمر تزويج أبيها لها، من ابن أخيه، لغاية في نفسه، دون أن يأخذ موافقتها. «إن أبي

---

(1) تجدر الإشارة إلى أن القانون المدني الفرنسي لم يعترف بحق المرأة في التصرف بمالها الخاص، دون إذن زوجها أو وليها، وموافقته، إلا في أواخر الخمسينات من هذا القرن.

(2) سورة النساء، آية: ٧.

(3) سورة النساء، آية: ١١.

(4) سورة النساء، آية: ١٢.

(5) سورة البقرة، آية: ٢٢٨.

(6) سورة الأحقاف، آية: ١٥.

زوجني من ابن أخيه ليرفع بي خسيسه، وما لي رغبة فيما صنع بي، فقال الرسول (ص): اذهبي فلا نكاح له، انكحي من شئت. فقالت: أجزت ما صنع أبي، ولكني أردت أن يعلم الناس أن ليس للآباء من أمور بناتهم شيء»[1].

وعن الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، أنه لما ولّي الخلافة، ارتفعت الشكوى من ارتفاع أصدقة النساء، إلى درجة تعذّر على بعض الراغبين في الزواج، من تحمل ذلك؛ فصعد المنبر خاطباً في الناس، بألا يزيدوا في مهور النساء عن أربعمائة درهم، ـ كانت أصدقة أزواج النبي (ص) خمسمائة درهم ـ، فمن زاد ألقيت زيادته في بيت المال. فقامت امرأة من الجمع صائحة: «هذا لا يحل لك. فالله تعالى يقول:

﴿وآتيتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً أتأخذونه بهتاناً وإثماً مبيناً﴾[2].

فقال: «امرأة أصابت، ورجل (عمر) أخطأ».

لكن القول، إن الإسلام حرّر المرأة من قيود الذل، والهوان، والعبودية، والعادات الجاهلية الجائرة، ونقلها من حال إلى حال، ورفع منزلتها إلى درجة مساوية للرجل في الحقوق والواجبات، وربما أعطاها من الحقوق، وخفّف عنها من الأعباء (العبادات)، ما يفوق الرجل. كلُّ ذلك قد لا يكون محل خلاف، وإنما محل الخلاف، هو إباحة أو مشروعية زواج الرجل من أكثر من امرأة حتى الأربع معاً. مع الإشارة إلى أن هذه المسألة، ـ أي مسألة تعدد الزواج والطلاق ـ، ما زالت من المسائل الهامة، التي تشغل بال بعض الباحثين المسلمين، ولا سيما المرأة المسلمة عامة، وهي محور بحثنا، بعدما توقف نظر الفقهاء، في هذه المسألة على ما استقر عليه رأي السلف. فما هو رأي السلف يا ترى في هذه المسألة؟ وما هو موقفنا؟

رابعاً: تعدد الزواج في الإسلام:

[1]

جاء في القرآن الكريم، قوله تعالى:

﴿ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة﴾[3].

وهذه الآية تفيد أن الزواج، ابتداءً، عقد دائم بين طرفين، غايته: تأسيس أسرة، تسود طرفيها: السكينة، والطمأنينة، والوحدة الروحية، بغاية التناسل أو الإنجاب، وليس بغاية التلذذ أو اللهو.

ومن المعروف أن الرسول محمد (ص) عندما تزوج من خديجة بنت خويلد، التي كانت تكبره بخمسة عشر عاماً، بقي عليها طيلة خمس وعشرين سنة، لم يتزوج غيرها إلا بعد وفاتها، وبقي لها في نفسه بعد ذلك، الأثر الأكبر.

---

(1) ج ٥، ص ٢. انظر أيضاً: صبحي الصالح، **الإسلام ومستقبل الحضارة**، ص ١٦٠ ـ ١٦١.
(2) سورة النساء، آية: ٢٠.
(3) سورة الروم، آية: ٢١.

[٢]

﴿وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً أتأخذونه بهتاناً وإثماً مبيناً. وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض وأخذنا منكم ميثاقاً غليظاً﴾[١] .

وهذه الآية معناها، أن الإسلام يعتبر الزواج عقداً مقدساً، ليس كسائر العقود القائمة على التبادل والمعاوضة. فهو عقد سام، يقوم على ذكر اسم الله، وكتاب الله، وسنة رسول الله. أساسه: الرفق، والمودة، والرحمة، والتعاطف، والتشارك، والاخلاص، والتضحية، والإنصاف، وتجنب الضرر. . . إلخ، وليس بيعاً وشراء. وقد اعتبره الله تعالى، ميثاقاً، وميثاقاً غليظاً، بين الزوجين فيما بينهما، من جهة؛ وبينهما وبين الله، من حيث الالتزام بموجبات التوحيد والإيمان، من جهة أخرى. وبهذه الصفة، فهو أقرب إلى فرائض العبادات منه إلى عقود المعاملات.

[٣]

﴿وآتوا اليتامى أموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم إنه كان حوباً كبيراً﴾[٢].

وهذه الآية تؤكد، ابتداءً، على أنه يجب على أولياء الأيتام أو أوصيائهم (أقارب، قضاة، ولاة)، أن يحافظوا على أموال الأيتام، الصغار، أو الكبار السفهاء، الذين بلغوا دون رشد، رجالاً كانوا أم نساء، الموجودة بين أيديهم، وألا يتعرضوا لها بسوء؛ وأن ينفقوا منها عليهم ما داموا صغاراً، ويعطوها لهم عند البلوغ أو الرشد مع العقل. كما تعني استطراداً أو تالياً، وجوب حماية الدولة أو المجتمع للإنسان اليتيم، الضعيف بيتمه، من الآخرين، سواء من ذوي قرابته أو وليه، الذين قد يطمعون بماله، ويستثمرونه لصالحهم، ويمنعونه عنه، أو يسيئون استخدامه لتحقيق أغراضهم، كبذله في التجارة، أو الزواج، أو الأكل، أو يضمونه إلى أموالهم بطرق احتيالية أو غير شرعية، ولا سيما إذا كان اليتيم لا يملك المستندات الشرعية، التي تؤكد حقه أو تحفظه. وخلاف ذلك، يكون الإثم الكبير، و الأمر العظيم (الذنب)، والعقاب الشديد من قبل الله تعالى.

ويقال إن هذه الآية، نزلت في رجل من غطفان، كان في حوزته مال كثير لابن أخ له، يتيم، منعه عنه عند بلوغه . فذهب إلى النبي (ص) متظلماً من عمه، فنزلت. فلما سمعها العم، دفع إلى ابن أخيه، ماله، قائلاً: «سمعاً وطاعة لله ولرسوله، وأعوذ بالله من الحوب الكبير». وأخذ الأولياء يخافون من الحوب إن هم قصروا في الأقساط في حقوق اليتامى، وبدأوا يتحرجون من ولايتهم[٣] .

وعن عمر بن الخطاب، قوله: «إني أنزلت نفسي من مال الله منزلة والي اليتيم، إن استغنيت استعففت، وإن افتقرت أكلت بالمعروف، وإذا أيسرت قضيت. . .»[٤].

---

(١) سورة النساء، آية: ٢٠ ـ ٢١.
(٢) سورة النساء، آية: ٢.
(٣) انظر: الكشاف للزمخشري، ج ١، ص ٤٩٤. وكذلك تفسير الطبري، ج ٤، ص ١٨١.
(٤) الكشّاف للزمخشري، ج ١، ص ٥٠٢.

[٤]

﴿وإن خفتم ألا تُقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألا تعولوا﴾[١].

وقد جاء ذكر التعدد في الزواج حتى الأربع، أو جواز الزواج بأكثر من واحدة إلى أربع في الوقت الواحد، في معرض الكلام على اليتامى، ووجوب المحافظة على أموالهم والنهي عن التعدي عليها، وإلا كان الحوب الكبير (الذنب العظيم). مما يعني أن ولي اليتيمة إذا كان يخاف من نفسه الاعتداء على مالها، والتقصير في حقها، والإساءة إليها، أو عدم العدل في معاملتها عند الزواج منها، بإعطائها مثلاً، مهر أمثالها من الحرائر الأغراب، نظراً إلى أنها وحيدة ضعيفة، لا أحد يدافع عنها أو يهتم لها، فعليه ألا يتزوج بها، لأن حرية الزواج متروكة له من غيرها حتى الأربع. وإذا كان الخوف يتعدى ذلك، إلى الشك في العدل بين الزوجات الأربع، أو الزوجتين، أو الثلاث، فعليه أن يلتزم بواحدة فقط؛ لأن ذلك أفضل من الجور العظيم. ولأن من يتحرّج من الزواج باليتيمة خوفاً من الإثم في حال التعدي على مالها، أو التقصير في حقها، إذا ما تزوج بها، يجب أن يتحرج من الزواج بأكثر من واحدة، خوفاً من عدم العدل، في كل الأمور ومن جميع الوجوه.

وقد علّل ابن عباس، الجمع بين اليتامى و النساء في هذه الآية، «للتشابه بالضعف»، «فأوصي الناس بمراعاة العدل بين النساء، كمراعاته مع اليتامى»[٢].

وعن الطبري، قوله في تفسير هذه الآية: «اختلف أهل التأويل في تأويل ذلك، فقال بعضهم: معنى ذلك، وإن خفتم يا معشر أولياء اليتامى ألا تقسطوا في صداقهن فتعدلوا فيه، وتبلغوا بصداقهن صداق أمثالهن، فلا تنكحوهن، ولكن انكحوا غيرهن من الغرائب اللواتي أحلّهن الله لكم وطيّبهن من واحدة إلى أربع، وإن خفتم أن تجوروا إذا نكحتم من الغرائب أكثر من واحدة فلا تعدلوا، فانكحوا منهن واحدة، أو ما ملكت أيمانكم... فهو أدنى... أن لا تجوروا»[٣].

وإذا كان البعض لا يرى، ـ للوهلة الأولى ـ، أي ارتباط أو تلازم في المعنى، بين أول الآية الذي جاء على صورة «الشرط»، وهو الخوف من عدم العدل في اليتامى، وبين آخرها «الجزاء»، الذي يستفاد منه جواب بعيد عن طبيعة الشرط، وهو حرية الزواج من النساء حتى الأربع؛ فإننا نرى أن هذه الآية موجهة إلى أولياء الأيتام أو أوصيائهم، وهم المقصودون بها. وهي تعني أنه إذا خاف ولي اليتيمة التقصير في حفظ حقوقها، وصحبتها عند الزواج بها، كعدم إعطائها صداق مثيلاتها من الحرائر الأغراب، وخاف التصرف بمالها للإنفاق على بطنه، وأهوائه، أو زيجاته الأخريات، فعليه عدم الزواج بها، والزواج من غيرها، لا سيما وأن له حرية الزواج من غيرها حتى الأربع. وإذا خاف عدم العدل بين نسائه عند تعدد زواجه، سواء في الصداق، أو المآكل، أو الملبس، أو المسكن، أو الفراش، أو المعاملة، فيجب عندها الاقتصار على واحدة، لأن ذلك أقرب إلى العدل وأبعد عن الجور، أو الاكتفاء

---

(١) سورة النساء، آية: ٣.

(٢) (عن) أسعد أحمد علي، تفسير القرآن المرتب، ص ٤٥٦.

(٣) تفسير الطبري، ج ٤، ص ١٥٥ ـ ١٦٠.

بما ملكت يمينه، أي بما هو بحوزته من الإماء التي قد تكون واحدة أو أكثر، سواء كانت حيازته أمة مشركة غنمها أثناء الحرب بين المسلمين والكفّار، أو أمة تملكها بالشراء. مع الملاحظة بأن هناك شروطاً محددة لنكاح المسلم من المشركة الغنيمة أو الأمة المؤمنة.

عن ابن عباس، في أسباب نزول هذه الآية (النساء: ٣)، أن الناس «كانوا يتحرجون عن أموال اليتامى، ويترخصون في النساء ويتزوجون ما شاؤوا؛ فربما عدلوا وربما لم يعدلوا؛ فلما سألوا عن اليتامى، نزلت آية اليتامى: ٢ (و) أنزل الله تعالى، أيضاً (الآية ٣)، (ومعناها)، فكذلك، فخافوا من النساء أن لا تعدلوا فيهن، فلا تتزوجوا أكثر ما يمكنكم القيام بحقهن، لأن النساء كاليتامى في الضعف والعجز»[1].

ويورد ابن كثير، كثيراً من الأقوال في شرح هذه الآية (النساء: ٣)، مفادها: أن الله قد أباح للرجل التعدد في زواجه حتى الأربع، وذلك «ما لم يخف الظلم؛ فإن خاف ذلك، فالإباحة تنحصر بواحدة؛ أو ينصرف التعدد إلى ما ملكت يده من الجواري»[2].

[٥]

هل هذا يعني حرمة الزواج من أكثر من واحدة، وعدم صحته عند مخافة عدم العدل؟ يرى بعض العلماء،- ونحن نوافق على ذلك -، أن ظاهر الآية ٣ من سورة النساء، يدل على أن العدل، أو بالأحرى عدم مخافة العدل، شرط، لصحة عقد الزواج، ابتداءً. ولكن الفقهاء بصورة عامة، ومن كافة المذاهب الإسلامية، أقروا الزواج المتعدد في جميع الحالات، دون التفات حتى لعدم الاستطاعة المادية، أو القدرة على الإنفاق، التي هي الأساس الذي يقوم عليه العدل. وقد استندوا في ذلك، إلى الفقرة الأخيرة من الآية ٣ من سورة النساء: ﴿ذلك أدنى ألا تعولوا﴾، التي لا تفيد بنظرهم أي شرط من هذا القبيل، وإنما تفيد النصح والإرشاد، لتجنب الوقوع في الانحراف عن طريق الحق والعدل، والذي لا يعتبر من قبيل الإلزام الشرعي، وإنما من قبيل الاحتياط.

وإذا ما أثرنا أمام هؤلاء الفقهاء الذين أجمعوا على إباحة التعدد في الزواج حتى الأربع، **الآية ١٢٩** من سورة النساء، التي تنص على عدم العدل بين النساء (التدرج في الأحكام)، ولو حرص الناس على ذلك؛ لأنه من المحال أن يسوّي الرجل دون زيادة أو نقصان، بين النساء، في النفس والمال، أي في الفراش، والنفقة، والمحادثة، والمهالحة، والمفاكهة، والمؤانسة، والمودة، والرحمة، والميل، والمحبة... إلخ (تمام العدل وغايته). وقد ينتج عن التعدد، الصدّ والهجران لواحدة دون أخرى،- وهذا ما يحصل غالباً -، بحيث تصبح كالمسجونة، أو المعلقة، لا هي بالمطلقة ولا هي بالمتزوجة، فيتحطم قلبها، وتتعب نفسيتها، وتقوم العقد النفسية في داخلها، مما يفيد التقييد في حرية الزواج من أكثر من واحدة، وإلغاء الرخصة في ذلك، بصورة غير مباشرة، إلا لسبب هام...

﴿ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة وإن تصلحوا وتتقوا فإن الله كان غفوراً رحيماً﴾.

---

(١) تفسير القرآن المرتب (مرجع سابق): ص ٤٥٧ ـ ٤٥٨.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٥٨.

يردّ العلماء بالتمييز بين مفهوم العدل الوارد في الآية ٣ من سورة النساء، والعدل الوارد في الآية ١٢٩ من السورة نفسها. فالشرط الوارد في الآية ٣، وهو الخوف من عدم العدل، ليس وارداً مورد الإلزام الشرعي، وإنما هو وارد مورد الاحتياط؛ ويراد به العدل في الإنفاق والمعاملة بين النساء، في حين أن العدل الوارد في الآية ١٢٩، يفيد المحبة، والأثرة في المشاعر، أو الميل القلبي إلى واحدة دون الأخرى، وهو مما لا يدخل تحت طاقة الإنسان وإرادته؛ لأن الإنسان لا يمكنه التحكّم بمشاعره وعواطفه الفطرية. وتكليف الإنسان ما لا يستطاع ولا طاقة له به، يدخل في حدّ الظلم. والله تعالى ليس بظلّام للعبيد، ولا يكلف نفساً إلا وسعها، مما يستفاد منه أو ينتج شرعية التعدد في الزواج. والذهاب خلاف ذلك، يؤدي إلى الحكم بحرمة التعدد حكماً. ناهيك عن أن شرعية ملك اليمين أو الإماء ﴿أو ما ملكت أيمانكم﴾، التي تعني الاقرار بالتعدد اللامحدد في العلاقات الجنسية الحرة خارج نطاق العلاقات الزوجية الأسرية، يبرر صحة التعدد في الزواج، ولا يجعله مقيداً.

[٦]

ونحن نرى أنه إذا كان الفقهاء مجمعين قولاً وعملاً على إباحة التعدد في الزواج حتى الأربع، فإن ذلك قد يدفعنا إلى التساؤل عما إذا كان التعدد في الزواج، كملك اليمين، كلاهما غير محدد، أو مقيد بعدد؟ وذلك لأن عبارة «فانكحوا ما طاب لكم من النساء» الواردة في الآية ٣ من سورة النساء، صيغة تفيد «العموم»، برأي البعض، وألفاظ: «مثنى وثلاث ورباع»، التي وردت بعد هذه الصيغة، هي ألفاظ معدول بها عن التكرار، وقد ذكرت بعد صيغة العموم على سبيل المثال، لا الحصر أو التعيين.

إننا نرى أن الإباحة في التعدد مضيقة أشد التضييق، وهي مشروطة بشرط القدرة على إقامة العدل بين النساء أو الثقة في القيام بذلك، وعدم الخوف من ذلك، سواء في الآية ٣، أو في الآية ١٢٩ من سورة النساء. والقول: إن الخوف من عدم العدل في الآية ٣، ليس وارداً مورد الإلزام الشرعي، وإنما هو وارد مورد الاحتياط؛ وإن العدل الوارد في الآية ١٢٩، التي خُتمت بالحث على الإصلاح والتقوى، لا طاقة للإنسان به، لأنه خارج عن نطاق إرادته وقدرته، وإلا فإنه يدخل في حدِّ الظلم من قبل الله تعالى للإنسان، لا معنى له، ولا يقنعنا؛ كون الله سبحانه وتعالى هو الذي يأمر بالعدل، والإصلاح عند الخطأ، والتقوى. ولو لم يكن العدل مطلوباً لذاته، لما أمر الله تعالى به. وقد يكون أمر الله تعالى بالعدل، إذا كان مستحيلاً على الإنسان تطبيقه، هو جعل الرجل يكتفي عن حرية واختيار، بزوجة واحدة فقط، إلا في حالة الضرورة. وإذاً، فعند الشك في عدم العدل بين النساء؛ وعند معرفة أن التعدد في الزواج لا يمكن أن ينتج غالباً إلا الخلاف، والنزاع، والشقاق، والبغضاء، والعداء، والغيرة بين الزوجات وبين أولادهن، كما نلاحظ، يجب عندها الاقلاع عن التعدد، والاكتفاء بزوجة واحدة، وذلك لدرء المفاسد وتجنب الشرور والآثام؛ لا سيما وأن كثرة العيال قد توقع الرجل في ضائقة مالية هو في غنى عنها. . . اللهم إلا عند الضرورة والحاجة المعللة، كأن تكون الزوجة مريضة، أو عاقراً، أو ناشزاً، أو شرسة الطباع، أو سيئة الأخلاق. . . إلخ، وعندها يصبح التعدد أمراً مباحاً ومشروعاً، ولا أحد يستنكره أو يعترض عليه، بل بالعكس من ذلك، قد يشجعه الآخرون ويبيحه الشرع.

﴿فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم﴾[1] .

حتى إن الشيخ محمد عبده ذهب إلى حدّ القول، بأن «تعدد الزوجات، **محرم قطعاً عند الخوف من عدم العدل**». داعياً العلماء، ولا سيما منهم الحنفية، إلى «الاجتهاد في هذه المسألة، للوصول إلى تحريم التعدد»[2]. وهو يرى أنه في عصرنا هذا، الذي تبدلت فيه أخلاق المسلمين، وتغير إيمانهم، «فلا سبيل إلى تربية الأمة مع فشو تعدد الزوجات فيها»[3]. مع الملاحظة أن بعض الفرق الإسلامية، كالمعتزلة، ذهبوا إلى حدّ تحريم التعدد في الزوجات، لعدم إمكان العدل بينهن من قبل المعدِّد.

وإذا كان الأمر كذلك، وإذا كنا نرى أن معظم الناس العقلاء، يستنكرون التعدد بغير وجه حق، أو ضرورة، أو سبب، فلا شيء يمنع الفقهاء من إعادة النظر في مسألة التعدد، ولا سيما إذا كان من شأنه إلحاق الضرر بالبعض (زوجة، أولاد)، وقيام مفسدة من جراء ذلك، سيما من قبل القادر مادياً على التعدد، كما هو حال بعض الملوك، والأمراء، والأغنياء، أو بعض الجهال من الناس البسطاء الفقراء، الذين يسعون إلى دفن فقرهم، وعوزهم، وستر عُقدهم وفشلهم، بالإقبال على نهب الملذات والتعدد في الزواج. ونحن نستند في هذا، إلى القاعدة الشرعية، التي تنص على أن: **وجوب درء المفاسد مقدم على جلب المصالح**؛ وكذلك على وجوب دفع الضرر أو منعه، استناداً إلى القاعدة الشرعية: «**لا ضرر ولا ضرار**».

مع الملاحظة هنا بأن كلمة «**الضرّة**»، التي تطلق على الزوجة الثانية، متأتية من الضرر الذي يلحق بالزوجة الأولى من جراء التعدد. (الضرتان: امرأتان لرجل واحد، كل واحدة منهما، تسمى: ضرة، للأخرى). فضلاً عن أننا نرى ، أنه إذا كانت الآية ٢١٩ من سورة البقرة: ﴿يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس، وإثمهما أكبر من نفعهما، ويسألونك ماذا ينفقون، قل العفو، كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون﴾، كافية بحد ذاتها،ـ حتى بدون نسخها بالآية ٩٠ من سورة المائدة ـ، للحكم من قبل العقل، بضرورة تجنب الخمرة والابتعاد عنها، للنجاة من الإثم؛ فإن الآية ١٢٩ من سورة النساء التي تنص على استحالة العدل بين النساء، ولو حرص الزوج المعدِّد على ذلك، تجعل العقل يحكم بوجوب الابتعاد عن التعدد في النساء، إلا للضرورة، كون الضرورات تبيح المحظورات، حتى في الخمرة.

إن تبرير البعض، جعل الحد الأقصى للتعدد بأربع زوجات، بالقول، حتى يتمكن الرجل،ـ إذا رغب في ذلك ـ، من اقتناء المرأة الطويلة، والقصيرة، والنحيفة، والبدينة؛ أو المرأة البيضاء، والسمراء، والشقراء، والصفراء؛ أو المرأة ذات المال، والجمال، والجاه، والدين[4]؛ أو حتى يشبع «حاجة ذاتية»، دون إشباعها «الحالة النفسية المعقدة»، و «التعدد في العلاقات غير الشرعية»[5]؛ أبعد

---

(١) سورة البقرة، آية: ١٧٣.

(٢) تفسير القرآن، ج ٥، ص ١٧٠.

(٣) م.ن.، ص.ن.

(٤) د. محمد حسين الزهراني، نظرات في تعدد الزواج، ص ٥٥.

(٥) محمد حسين فضل الله، من وحي القرآن، الحلقة ٧، ص ٥١.

ما يكون عن المعقولية العقلية والفهم الصحيح لمعنى الدين، ومبادئه ومقولاته، وللتعدد الذي كان ظاهرة اجتماعية مرضية وقت نزول الإسلام. ونحن إذا سلمنا بهذا التبرير البهيمي، وبأن بعض الرجال، ـ الذين يفترض فيهم الإيمان الصحيح والتقوى ـ، لا تشبع بهيميتهم وأنانيتهم، امرأة واحدة، فإن الأمر قد ينسحب أيضاً على بعض النساء أو الزوجات، اللواتي لا تشبع رغبتهن الجنسية، زيجة واحدة، ويرغبن بالطلاق من أجل ذلك، وللتنويع، كما الرجال؛ وإلا أصيبوا بحالات نفسية معقدة، أو أقاموا خفيةً علاقات غير شرعية. . .

فضلاً عن أننا نتساءل عما يفعل المعسرون، الذين لا تشبع احتياجاتهم الذاتية الطبيعية، امرأة واحدة، ولا يستطيعون الزواج من أخرى، والعدل في النفقة على غرار أمثالهم، من الموسرين؟ كما نتساءل عن هؤلاء الرجال، الذين يودون الزواج لأول مرة، ولا يملكون المال، الذي يحقق آمالهم، ويشبع رغباتهم؟ وبالمقابل، فإننا نسأل العلماء القائلين بشرعية التعدد دون شرط، عن مدى شرعية عقود الملوك، والأمراء، والأغنياء، الذين يملكون المال الكافي لكي يعددوا في زواجهم كل يوم، ـ وبعضهم يفعل ذلك تقريباً ـ، وهم أبعد ما يكونون عن الإسلام، والإيمان، والتقوى؛ والذين إذا أسرفوا في أهوائهم وشهواتهم، حوّلوا المجتمع الذي يعيشون فيه، إلى بؤرة فساد وشهوات، وأكثرية النساء إلى ثيبات، يصعب زواجهن من جديد؟ أوليس في مثل هذا الأمر، إذا حصل، تعسف في استعمال حق، مكروه أصلاً من قبل الشارع: إن أبغض الحلال إلى الله: الطلاق؟

إن التكاليف الشرعية شرعت لصالح المكلفين. ومصالح المكلفين ليست دنيوية فقط، وإنما هي أخروية أيضاً، ليكون المكلف من أهل النعيم لا من أهل الجحيم. والأمور المباحة لا تعني الإسراف منها والتهالك عليها، مما يخرج الإباحة عن الغاية المتوخاة منها. والمقاصد التي توجه المجتهدين في استنباط الأحكام الشرعية، قائمة على الاحتياط والتحرز، مما قد يكون طريقاً إلى مفسدة. ولذا، فإذا كان مبدأ التعدد في الزواج مباحاً في الأصل، فلا يجب التعسف في استعمال هذا الحق، وإلحاق الضرر بالغير. فالعبرة ليست بالفعل ذاته، وإنما بالنتيجة المترتبة عنه: منفعة أو مضرة. بمعنى أن الفعل بحد ذاته إذا لم يكن يتصف بصفة الوجوب أو النهي، فإنه لا يلزم من ذلك، حق الفاعل في الإقدام عليه؛ بل لا بد من النظر إلى النتائج المتأتية عن الفعل؛ فإذا كان لا يلحق أدنى ضرر بالغير، فلا ضير على الفاعل من الإقدام عليه، وإلا فالواجب تجنبه احتياطاً واحترازاً.

يقول الله تعالى في كتابه الكريم:

﴿وعاشروهن بالمعروف فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً﴾[1].

ومعنى ذلك، أن على الزوج أن يحسن معاشرة زوجه بالقول، والنفقة، والمسكن؛ فإذا كرهها، فله أن يصبر عليها، فلعل الله يرزقه منها ذرية صالحة.

يجب علينا أن ننظر إلى المسألة انطلاقاً من المصالح والمفاسد، والواقع الموضوعي المعاش، لا سيما من ناحية المشاعر السلبية، التي تقوم بين الزوجات، والتي تتعداهن إلى الأولاد، على صورة مشاعر عدوانية، ضد الأب، لإهمال بعضهم والعناية بالآخر؛ وكذلك فيما يريده الله تعالى للزواج من سكينة،

---

(١) سورة النساء، آية: ١٩.

وثبات، واستقرار، وطمأنينة، ومودة. فضلاً عن أن الرخصة في التعدد، موقوفة على **شرطين متقابلين من الخوف بعدم العدل. الشرط الأول**: هو الخوف من عدم العدل في أمور وأموال اليتامى. و **الشرط الثاني**: الخوف من عدم العدل بين الزوجات عند الزيادة على الواحدة إلى الأربع.

[٧]

الزواج و. . . ملك اليمين:

كما نرى أن ملك اليمين، لا يعني البهيمية والإسراف في التمتع بالجواري أو الإماء المملوكة. فالإسلام دين العدل، والحرية، والإخاء، والمساواة، والاعتاق، والاعتدال. وقد نص القرآن في أكثر من آية منه، على فضائل الاعتاق، لتخليص الموالي والإماء من أسر العبودية. لقد شرَّع الإسلام رق الحرب بغاية الردع عن الشرك والكفر، والترغيب في اعتناق الإسلام. وقد كرّم الإسلام الإنسان: الرجل منه والمرأة على حدّ سواء، ولا تجوز معاملة النساء المملوكات، ـ وهو شيء نادر في يومنا هذا، إن لم يكن قد صار في طي الزمان (رق الحرب) ـ، معاملة البهائم والسلع، والتمتع بهن، واللهو معهن، دون حسيب أو رقيب. وإنما نرى أن ما قد يسري على الحرائر يمكن أن يسري عليهن لمنع الفساد والإفساد، ورفع الشعور بالاحتقار، أو الدونية، أو الاذلال لهؤلاء.

فضلاً عن أن التشبث بالايمان بـ «رق الحرب» ليس في مصلحة العرب أو المسلمين، اليوم، لا سيما في حروبهم مع أعدائهم، وعلى رأسهم إسرائيل. ملاحظين أن الفقرة الأخيرة من الآية **٣** من **سورة النساء**: ﴿ذلك أدنى ألا تعولوا﴾ التي يفسرها **الإمام الشافعي، بكثرة العيال**، أي كثرة النساء والأولاد، والخوف من ذلك عند عدم الاستطاعة المالية، وما ينتج عن ذلك من متاعب، قد تعني ضمناً مساواة الإماء بالحرائر، كزوجات؛ لأن لا شيء يمنع الإماء من الحمل والولادة، وإن كان الأصل في الإماء، التسري بهن، ومظنة لقلة الولد، وعدم التوالد والتناسل كما في الزواج. والجدير بالذكر، أن زوجة الملك **الناصر بن قلاوون: طغاي** (ـ ٧٧٤ هـ)، كانت جارية، أعتقها وتزوجها، وعظم شأنها، لا سيما حينما تسنّم ولدها العرش. وقد أسست مدرسة للعلوم الدينية على مذهبي **الشافعي**، و **أبي حنيفة**، في محلة باب زويلة بالقاهرة.

مع الإشارة إلى أن الآية **٢٥** من **سورة النساء**، **تحض على الزواج من الإماء المؤمنات** بعد استئذان أهلهن ودفع المهر لهن، عند الافتقار إلى المال اللازم للزواج من حرة، ولا تعتبرهن **«الآية»**، أدنى مرتبة في الآدمية والدين، من الحرائر.(١)

> ﴿ومن لم يستطع منكم طولاً أن يَنكِح المحصنات المؤمنات فمِن ما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات والله أعلم بإيمانكم بعضكم من بعض فانكحوهن بإذن أهلهن وآتوهن أجورهن بالمعروف محصنات غير مسافحات ولا متخذات أخدان فإذا أُحصنّ فإن أتين بفاحشة فعليهن نصفُ ما على المحصنات من العذاب ذلك لمن خشي العنت منكم وأن تصبروا خير لكم والله غفور رحيم﴾.

---

(١) من وحي القرآن (مرجع سابق)، الحلقة ٧، ص ١٢٨.

مع الملاحظة، بأن الحديث عن نكاح الإماء أو التسري بهن، - سواء كن مؤمنات أو غير مؤمنات -، وأحكامه، أصبح من الماضي؛ لأن الرق (رق الحرب) لم يعد موجوداً اليوم. والإسلام في جوهره لا يعترف بالرق والعبودية. وهو قد جاء للقضاء على آفة الرق، بالحث على العتق، موجداً السبل الكثيرة التي تؤدي إلى ذلك: كفارة، مكاتبة، فداء، استيلاد الأمة، مما يتفق وغاية الإسلام الإنسانية، من إقامة مجتمع عدل، وإخاء، وحرية، ومساواة، بحيث يكون الإنسان، كل إنسان، دون تمييز بين ذكر وأنثى، وإنسان وآخر، خليفة الله في أرضه.

﴿لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم، ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الإيمان، فكفارته إطعام عشرة مساكين من أواسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة، فمن لم يجد، فصيام ثلاثة أيام، ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم، واحفظوا أيمانكم، كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تشكرون﴾[1].

﴿وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ، ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدّقوا، فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة، وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق، فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة، فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله وكان الله عليماً حكيماً﴾[2].

﴿ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم﴾[3].

وإذا كان الإسلام لم يلغ الرق دفعة واحدة، لأن الرق كان ظاهرة اجتماعية واقتصادية سائدة؛ ولم «يجد من الحكمة لسلامة التشريع، أن يبادر إلى إلغائه دفعة واحدة»[4]؛ فكذلك الحال، - بنظرنا -، بالنسبة للتعدد في الزوجات، الذي كان ظاهرة اجتماعية عامة. ولم يجد من الحكمة لسلامة التشريع وقبوله، أن يبادر إلى إلغائه دفعة واحدة، بصورة مباشرة.

[٨]

إننا ندعو الفقهاء إلى النظر مجدداً في مسألة التعدد في الزواج، وولوج باب الاجتهاد فيها، الذي يمكن أن يصل بها إلى سدّ باب التعدد أو التحريم، إلا للضرورة القصوى (مرض، جنون، عقر، عيب خلقي داخلي، نشاز، سوء أخلاق. . . إلخ)، وذلك بالتوسع مثلاً في باب شرط المخافة أو الخوف النفسي، الذي يمكن تفسيره بمجرد شك الرجل أو توقّعه عدم العدل بين الزوجتين فأكثر؛ والظن بأن إقامة العدل وجريانه من قبل الإنسان، أشبه بالمحال؛ على اعتبار أن إباحة التعدد موقوفة على شرط العدل المادي كما القلبي، وعدم الجور؛ مستندين في ذلك عملياً، إلى ما هو ملاحظ في معظم الأسر، إن لم يكن كلها، التي تضم أكثر من زوجة واحدة، وما يسودها من شقاق، ونزاع، وخصام وعداء. . .

---

(١) سورة المائدة، آية: ٨٩.

(٢) سورة النساء، آية: ٩٢.

(٣) سورة البقرة، آية: ٢٢١.

(٤) من وحي القرآن (مرجع سابق)، الحلقة ٧، ص ٦٤.

إلخ، ولا سيما بين الأخوة، وخصوصاً عندما يميل الأب إلى بعضهم دون الآخر، فيميزه عن إخوته بالمعاملة، أو بالميراث، بطرقٍ غير شرعيـة، فيقع في المعصية والإثم فيما يتعلق بـالأنصبة الشرعية المفروضة والمعينة من قبل الله تعالى؛ ومستندين كذلك، إلى حكم الشرع نفسه، الذي يعطي المرأة حق الاحتفاظ بالعصمة بيدها، أو أن تكون وكيلة عن الزوج في طلاق نفسها، إن هي اشترطت ذلك في عقد الزواج، خوفاً على نفسها من الزواج عليها، أو التعدي على مالها؛ أو إساءة معاشرتها أو معاملتها، أو الامتنـاع عن الإنفاق عليهـا، أو إجبارهـا عـلى تـرك عملهـا، أو منعهـا من زيـارة أهلهـا، أو ضربها. . . إلخ. وكذلك، حق المطالبة بفسخ الزواج في حال إصابة الزوج بالعجز الجنسي التام، أو غياب الزوج لمدة طويلة من الزمن (نهى الرسول عن غياب الرجل عن زوجه أكثر من أربعين يوماً)، أو إرغامها على ارتكاب فعل محرم من محارم الله.

فضلاً عن عدم جواز نكاح أمة لمن تحته حرة، برأي أبي حنيفة وغيره؛ أو لعدم موافقة الزوجة ابتداءً، على ذلك. فقد جاءت إلى علي بن أبي طالب، امرأة قائلة: «إن زوجي وقع على جاريتي بغير أمري». فقال للرجل: ما تقول: قال: «ما وقعت عليها إلا بأمرها». فقال علي: «إن كنت صادقة رجمته، وإن كنت كاذبة، جلدتك حدّ القذف»[1]. كما يروى عن علي بن أبي طالب، وعمر بن الخطاب، موافقتهما على الرأي القائل، بأنه إذا أحل الله للرجل الزواج حتى أربع، فمن حق المرأة على الزوج، أن يأتيها كل أربعة أيام، فلا يهملها بحجة انشغاله في الصيام نهاراً، والصلاة ليلاً، «وإلا وجب على ولي الأمر أن يطلقها»[2].

إننا نرى أن معظم الذين يعدّدون في زواجهم اليوم، في ظل غياب الدولة الإسلامية، هم غالباً من عامة الناس البعيدين عن اليسر، والإيمان، والتقوى، الذين لا يعرفون شيئاً عن الدين وحقيقة الإسلام؛ والذين يلجأون إلى التعدد لدفن همومهم وآلامهم، وإحباطاتهم، أو تناسيها، فيفسـدون المجتمع بسلوكهم، وكثرة نسائهم وأولادهم، مما يطرح التساؤل عن مدى شرعية عقودهم أصلاً، ولو من الناحية الإنسانية والاجتماعية البحتة، فضلاً عن الناحية الشرعية؛ ووجوب تحري العلماء أو القضاة عن مدى حاجة الإنسان إلى التعدد وضرورته. لأنه إذا نتج عن أي أمر، مفسدة في زمن، لم تكن له في زمن آخر، فالواجب تغيّر الحكم تبعاً لتغير الواقع. وهذا ما نسميه: **بالفهم الاجتماعي للنص**، وسدّ الذرائع على الإنسان أمام الفساد، للمصلحة العامة والخاصة على حد سواء، فضلاً عن وجوب تقديم المصلحة العامة على الخاصة.

ولنا من تاريخ الصحابة الأوائل، ما يدلّل على ذلك. فالإمام علي بن أبي طالب، بدّل الحكم القاضي بعدم تضمين الصناع، كالحدادين، والنجارين، والخياطين، لافتراض الأمانة فيهم أصلاً، وقال بتضمينهم ما لم يقم الواحد منهم البينة على أنه لم يتعدّ على ما بين يديه من أمانة. وقد فعل ذلك،

---

(١) عبد الرحمن الشرقاوي، علي إمام المتقين، ص ١٠٨.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٢٢.

عندما رأى قلة الحيطة والورع عند الناس في حفظ الأمانات، مما يؤدي إلى نشوء المنازعات والعداوات. والخليفة الثالث عثمان بن عفان، بدّل حكم الرسول (ص)، الذي نهى عن التقاط ضوال الإبل، وأوجب التقاطها وبيعها، فإذا عرف صاحبها، أعطي ثمنها، وذلك عندما رأى الفساد قد دبّ في أخلاق الناس، وبدأت أيديهم تمتد إلى الحرام. وفي عهد التابعين والأئمة الفقهاء، حكم العلماء بردّ شهادة الآباء لأبنائهم والعكس، والأخ لأخيه، والزوج لزوجه، بعد أن كان ذلك مقبولاً[1]، وذلك لما ظهر من فساد في أخلاق الناس، وحدوث زور في شهادات هؤلاء.

ولذا، فنحن لا نميز بين حرمة عارضة وأخرى غير عارضة فيما يتعلق بصحة عقد الزواج، ابتداءً، بالنسبة إلى المعدِّد الذي يخاف منذ جريان العقد، عدم العدل بين الزوجتين، أو يشك في ذلك من نفسه؛ لأنه لا معنى لقولنا: بأن المعدِّد قد يخاف الظلم وعدم العدل، فيتزوج؛ وقد يظلم ولكنه قد يتوب، فيعدل. فزواج ابتداؤه شك الرجل في قدرته على العدل بين النساء، يطال صحة العقد في الصميم، ابتداءً. إن على الراغب في التعدد، ابتداءً، واجب تفحص نفسه، وأحوالها، وقدراتها، وإمكانياتها، فإن لم يأنس من نفسه القدرة على القيام بواجباته، والتزاماته الشرعية على اختلافها، والعدل بين النساء في النفس والمال، فعليه الاقلاع عن ذلك، والاكتفاء بواحدة.

[٩]

إن التعدد في الشريعة ليس من الواجبات ولا من المستحبات؛ وإنما هو جائز ومشرّع لحاجة ماسة، ومصلحة خاصة؛ ولا يمكن الاحتجاج به للنيل من الشريعة والدين؛ وإنما يجب الاحتجاج بالشريعة والدين على الناس الذين يسيئون فهم الدين، ويفسرون الشريعة وفق مقاصدهم وأهوائهم، لافتين النظر إلى الآية الكريمة:

﴿فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم﴾[2].

وكذلك إلى الأحاديث النبوية الشريفة:

«إن أبغض الحلال إلى الله الطلاق».

«لا ضرر ولا ضرار».

مع الإشارة إلى أننا في رأينا هذا، لا ننساق دفاعاً عن الدين بوجه خصومه من المستشرقين أو المغرضين، الذين ينعتون الإسلام بالشهوانية والبهيمية، وإنما ننظر في هذه المسألة، ـ أي مسألة التعدد ـ، منسلخين من كل ذلك، ما عدا النظر العقلي، وتحسين العقل وتقبيحه، والاجتهاد الشرعي، لافتين النظر إلى حرية العلاقات الجنسية في الغرب لكل من المرأة والرجل على حدّ سواء، والعلاقات الجانبية غير الشرعية التي تقوم أحياناً بين طرفي الأسرة وآخرين؛ مذكرين بأن مجلس العموم البريطاني أقر منذ عدة

---

(١) استناداً إلى الآية: ﴿وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى...﴾.

(٢) سورة البقرة، آية: ١٧٣.

سنوات، شرعية اللواط بين الجنس الواحد، وعمت الفرحة قلوب الملايين الإنكليز لهذا الانجاز البشري الحضاري الهام، الذي نعوذ بالله والعقل منه، ومن شر نتائجه التي بدأت بالظهور.

خامساً ـ السنة والتعدد:

إذا كان البعض يرى في سنة النبي (ص) وصحابته، مندوحة للتعدد؛ فإننا نقول بأن النبي (ص) بقي على **خديجة بنت خويلد**، زوجته الأولى، خمساً وعشرين سنة، حتى وفاتها، بالرغم من أنها كانت ثيباً، وتكبره بخمسة عشر عاماً. وزيجاته، ـ وهو في سن الثالثة والخمسين، وهو سن تضعف فيه القوى الجنسية، عادةً ـ، بعد خديجة، بثلاث سنوات من وفاتها، وكلهن ثيبات، أو أرامل، أو مسنات[1]، ما عدا **عائشة**، كانت بغايات **إنسانية** (من أجل الايواء، أو جبر الخاطر، نتيجة قتل ذويها)، أو **سياسية** (من أجل تخفيف عداء أسرهن، وعشائرهن، وتأليف قلوبهن)، أو **تعليمية** (من أجل تعليم نساء النبي بعض الأحكام للمؤمنات)، أو **شرعية**، من أجل تبيان أحكام الشرع، كما هو حال زواجه بابنة عمته: **زينب بنت جحش الأسدية**، بعد طلاقها من **زيد بن حارثة**، الذي كان يعرف بـ **زيد بن محمد**، قبل تحريم الإسلام بدعة التبني، فلا يكون على المسلمين حرج في أزواج أدعيائهم إذا ما قضوا منهن وطراً. وهي ما زالت تعلمنا دون أن نتعلم للأسف، بأنه لا فرق بين امرأة ثيِّب وأخرى بكر، بحيث يشيح طالب الزواج بوجهه عن الأولى، ويقدم على الثانية، كما هو سائد في عصرنا؛ وكأن من يتزوج ثيباً يرتكب إثماً أو جريمة بنظر أهله والمجتمع بعامة.

هذا فضلاً عن أن طريقة معاملة الرسول (ص) لنسائه، وعدله التام بينهن، وحرصه على نيل رضاهن الشرعي في كل ما يقدم عليه، ويقوم به، كاستئذانهن في تمريض عائشة له في بيتها، أو في قضاء آخر أيامه عندها، لا يمكن لأي إنسان آخر مجاراته فيها، وقبول النساء بذلك؛ لأن هذا ما يتنافى وطبائع النساء.

ثم إن التعدد بالنسبة إلى النبي (ص)، الذي توفي عن عشر زوجات، هو من الخصوصيات التي اختص الله بها رسوله، دون أن نعرف الحكمة من ذلك، اللّهم إلا ما ذكرناه من **تعليم**، و**تشريع**، و**اجتماع**، و سياسة. وإذا ما أحلّ الله لرسوله، الإبقاء على زوجاته بعد نزول آية التعدد، التي تحصر العدد **بأربع** زوجات فقط، فذلك حرصاً على مكانتهن وكرامتهن، **كأمهات للمؤمنين**، يحرم الزواج بهن من بعده.

﴿النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم. . . وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبداً إن ذلكم كان عند الله عظيماً﴾[2].

والجدير بالذكر، أن رواة السنة النبوية يحدثوننا عن غضب الرسول (ص) على **بني هشام بن المغيرة**، الذين استأذنوه في تزويج ابنتهم لعلي؛ لأن ذلك يؤذي فاطمة ابنته، وما يؤذي فاطمة، يؤذيه.

---

(١) كان عُمْرُ سودة بنت زمعة، الزوجة الثالثة للرسول (ص)، قرابة السبعين سنة. (الطبري، السمط الثمين في مناقب أمهات المؤمنين، ص ١٠١ ـ ١٠٣.

(٢) سورة الأحزاب، آية: ٦ وآية: ٥٣.

روى **البخاري** عن مسور بن مخرمة، قال: سمعت رسول الله يقول وهو على المنبر: «إن بني هشام بن المغيرة استأذنوا في أن ينكحوا (ابنتهم) علي بن أبي طالب، فلا آذن، ثم لا آذن، إلا أن يريد ابن أبي طالب أن يطلق ابنتي وينكح ابنتهم، فإنما فاطمة بضعة مني، يريبني ما أرابها، ويؤذيني ما آذاها».

وإذا كان تاريخ بعض الصحابة الأوائل، قد عرف التعدد، فربما كان ذلك لحاجة أو ضرورة. مع العلم بأن إيمانهم الكامل، وورعهم التام، كان من القوة والثبات بحيث يمكنهم من العدل بين النساء، وعدم الجور عليهن. وشتان ما بين ما عليه المسلمون اليوم، من نقص في الإيمان، وقلة في الورع، وإقبال على الدنيا، وما كانوا عليه في الماضي الغابر، من زهد وتقوى. ملاحظين بأنه في الوقت الذي يعود فيه الإسلام إلى حكم الحياة العامة من جديد، ويعود المسلمون: نساء ورجالاً، إلى الإسلام الصحيح، والإيمان الحقيقي، من ورع، وزهد، وتقوى، ورضى، وتوكل، وتسليم... إلخ، عندها لن يكون لمثل هذه المشكلة من وجود إلا فيما ندر. إذ سوف لن يجد الرجل المتزوج الراغب في التعدد، مسلمة مؤمنة تقبل به على غيرها، كي لا تقع في الإثم، فتظلم غيرها، وتنغص عيشها وعيش أولادها؛ كما لن يأنس الرجل المؤمن البعيد عن الغواية والعقد، من نفسه، ميلاً جامحاً للتعدد، وهو يخاف عدم العدل والحوب الكبير، ويرى الله نصب عينيه في كل خطوة من خطواته، ناشداً مرضاته، ساعياً إلى نيل نعيمه وثوابه في الآخرة. مع الملاحظة أن علي بن أبي طالب اكتفى بفاطمة زوجة واحدة، ولم يعدد في زواجه إلا بعد وفاتها، كما الرسول الذي لم يُعدّد إلا بعد وفاة خديجة، ولغايات شرعية.

وإذا كنا ندعو الفقهاء إلى النظر في تعسف الرجل في استعمال حقه الشرعي في التعدد في الزواج حتى الأربع معاً، لحمايته من نفسه، وأهوائه، وشهواته، أصلاً؛ فإننا ندعو في المقابل أيضاً، إلى أن يكون للزوجة، كامل الحرية، في طلب الطلاق، عند زواج الرجل عليها، ولو لم تشترط ذلك في العقد، ابتداءً؛ بحيث يكون لها الخيار بالقبول أو الطلاق، عند التعدد عليها من قبل الزوج، وتنعدم عندها مشاعر المهانة والذل والقهر بعدم قدرتها على فعل أي شيء إزاء سلطان الزوج وتصرفه.

إننا نلاحظ أن الرجل الجاهل، أو البعيد عن الإيمان والإسلام، كثيراً ما يتعسف في استعمال حقه الزوجي، ويسيء معاملة الزوجة لأسباب شتى غير شرعية، يصعب إثباتها من قبل الزوجة أمام الحاكم الشرعي. حتى إننا على علم ببعض الحالات الشاذة من العلاقات الأسرية التي يعامل الزوج فيها زوجته: الطبيبة، أو القاضية، أو الأستاذة الجامعية... إلخ، معاملة قاسية ووحشية، تذهب إلى حدّ الضرب الموجع، المسيل للدم، والمكسر للعظم، دفعت الزوجة لصعوبة تحقيق طلبها بالطلاق، إلى الإقدام على الانتحار، أو التفكير في تغيير دينها واعتناق دين آخر، علّ ذلك، - بزعمها -، يخلصها من الرابطة الزوجية القهرية.

إن مسوغات حصر حق الطلاق بالزوج فقط، ما لم تشترط الزوجة في أصل العقد، بحقها في ذلك، مسوغات لا تثبت أمام النظر العقلي والواقعي، ولا سيما عند الضرب المدمي أو المكسر للعظم؛ ولأن المرأة هي أكثر من الرجل غيرة على الاحتفاظ بمنزلها الزوجي وأسرتها، ونادراً ما تفرط بزوجها وأولادها في سبيل عاطفة عابرة. إننا نرى أن المرأة هي التي تمانع غالباً بالطلاق (لعاطفة الأمومة، وخوفها من حرمانها من أولادها)، والرجل هو الذي يقدم عليه، فيهدم بيته ويشرد

أولاده، والمرأة لا حول لها ولا قوة في ذلك. كما أن المرأة العاملة في عصرنا الحاضر، تشارك الرجل بصورة فعالة في تحمّل أعباء البيت المادية، وتقوم بكل مستلزماتـه الداخليـة من كنس، وطهي، وعنايـة بالأولاد. . . إلخ. والمساواة في الآدمية، تقتضي اعطاءها حق الطلاق كما الـرجل، أو عـلى الأقل،ـ بنظرنا ـ التوسع في الحالات التي تجيز للمرأة حق طلب الطلاق، عند الضرب الموجـع، أو الابتزاز المادي. . . إلخ، وعدم التعقيد أو المغالاة في أدلة الإثبات، وإجراءاته الطويلة، سيما وأن الآية ٣٤، من سورة النساء:

﴿الرجال قوامون على النساء مما فضل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا من أموالهم﴾.

لا تشير صراحة في معناها، إلى حصر حق الطلاق بالزوج.

إن عقد الزواج،ـ في الأصل ـ، هو عقد إيجاب وقبول بين طرفيه، لا عقد إذعان وإكراه. فإذا ارتفع القبول لسبب ما، وحل النفور والكره والشقاق بين الزوجين، وأصبحت الحياة بينهما صعبة أو مستحيلة، فيجب أن يكون لكل منهما، الحق في الطلاق، وليس حصر هذا الحق في يد الزوج فقط، وإعطاء الزوجة الحق في طلب الطلاق، من القاضي أو الحاكم الشرعي. . . علماً أن الزوج المؤمن الذي يعتز بإيمانه، وكرامته، وعدم معصيته للخالق، أو ظلمه لأخيه المؤمن، عليه أن يبادر إلى تسريح زوجه بإحسان، حالما تطلب منه ذلك بإصرار، وتكاشفه بدخيلة نفسها، ونفورها منه، وصعوبة أو استحالة الحياة بينهما، وإلا يقوم التساؤل الجاد، حول مدى صحة إيمانه، وعدله، وكرامته، وعـزة نفسه، ونواياه. .

وأخيراً، إذا كان الشرع لا يجيز مساواة المرأة بالرجل في حق الطلاق، بسبب أن الرجل هو المسؤول عن شؤون المنزل وإدارته، وتالياً، لا يمكن للفقه أو الاجتهاد عمل شيء في هذا المضمار؛ فلا مندوحة لنا في هذه الحال، من أن ندعو جميع النساء، إلى أن يشترطوا في عقد الزواج،ـ ابتداءً ـ، أن يكنّ وكلاء عن الزوج في طلاق أنفسهن (عند المسلمين الشيعة)، أو أن تكون العصمة بأيديهن (كما عند المسلمين السنة). مع الملاحظة، أن جواز هذا الشرط في العقد، ابتداءً، دليل برأينا، على أن لا شيء في أساس الشريعة، يمنع من مساواة المرأة بالرجل، بالنسبة إلى حق الطلاق؛ عِلماً أن (الشيخ) محمد عبده، الذي وصل إلى مشيخة الجامع الأزهر، في القرن الحالي، كان يدعو صراحة، إلى منح المرأة حق الطلاق، على غرار الرجل.

أضواء على الشورى في النص القرآني

١ - تمهيد

شهد العالم العربي والإسلامي منذ القرن التاسع عشر وحتى منتصف هذا القرن، نهضة فكرية تحررية، من الاستعباد التركي، والاستعمار الغربي، والتعصب المذهبي، والتناحر الطائفي، قادها كوكبة من العلماء المفكرين، الداعين إلى بعث الإسلام من جديد، والتوفيق بين الدين الإسلامي والعلم الحديث، حتى تتمكن الشعوب الإسلامية من اللحاق بركب الحضارة العالمية، ومسايرة متطلبات العصر الحديث، بعدما غابت شمس الحضارة العربية الإسلامية عن الشرق، منذ العصر المملوكي سنة ١٢٥٠ م، وخيّم الظلام والتخلف مع الحكم التركي العثماني، الذي بدأ سنة ١٥١٧ م. وقد وهبوا الشرق الإسلامي والعربي حياتهم، للدفاع عنه والانتصار له، بوجه استبداد الحكم العثماني، والاستعمار الغربي واستغلاله، ولا سيما الفرنسي، والإنكليزي، نذكر منهم: جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وعبد الرحمن الكواكبي، ومحمد رشيد رضا، ومحسن الأمين، وعبد الحسين شرف الدين. . . إلخ. وكانت أفكارهم بقدر ما هي ضاربة الجذور في أعماق التراث العربي والإسلامي على اختلاف تياراته الفكرية، ومذاهبه، وأصوله العرقية، بقدر ما هي منفتحة على الحضارة الأوروبية، ومنجزات العلم الحديث، والديموقراطية الغربية، القائمة على مبادىء العدالة، والحرية، والإخاء، والمساواة، والتضامن الاجتماعي، والتسامح الديني، والانتخاب الحر، والاختيار السليم.

ولذا، نلحظ في فكر هؤلاء الرواد المصلحين، معارضة عنيفة للحكم الفردي الاستبدادي، الذي شهده العرب والمسلمون على مدار تاريخهم السياسي الطويل، والذي كرّسه الأتراك العثمانيون في البلاد العربية والإسلامية، لعدة قرون، مطالبين بصور متفاوتة، بالتخلي عن نمط الحكم الفردي، وإشراك الناس في إدارة شؤونهم، والإشراف على مقدرات بلادهم. فقد دعا الأفغاني، والكواكبي، وشرف الدين. . . إلخ بقوة، إلى أن تختار الأمة حاكمها، وأن يكون خضوعه لقانونها الأساسي شرطاً لبقاء التاج على رأسه. وتحدث عبده، ورضا وغيرهما، عن أساس الحكم في الإسلام، وضرورة قيامه على مبدأ: **الشورى**.

بَيدَ أن انشغال مفكري القرن التاسع عشر، وحتى مفكري القرن العشرين من المصلحين، بدعوة العرب والمسلمين إلى الوحدة والاتحاد لتخليص بلادهم من نير الاستبداد والاستغلال والاستعمار، وتركيزهم على ضرورة الوحدة الوطنية: مسلمين، ومسيحيين، واكتساب العلوم الحديثة، لمواجهة المدّ الحضاري الغربي: العسكري، والسياسي، والاقتصادي، والعلمي، والتقني، والفني،

حال بينهم وبين الإكباب على دراسة الموضوعات التي يدعون إليها، وظلوا أسرى أفكارهم العامة، وآرائهم الاصلاحية المطلقة، وذلك إلى حدّ بعيد جداً. . .

وهكذا، نرى أن لهؤلاء المفكرين المصلحين، آراءً متفرقة وموجزة في كل الموضوعات الدينية والحياتية؛ ولكننا لا نرى لهم دراسات مستفيضة وموضوعية حول بعض الآراء المهمة التي طرحوها لمواجهة الغزو الحضاري الغربي، الذي ألهبوا مشاعر العرب والمسلمين ضده، ومنها: موضوع **الديموقراطية**، التي وجدوا لها في الإسلام ما يقابلها، وهي: **الشورى**. وهم إذا كانوا معذورين، لانشغالهم بتحريك عواطف العرب والمسلمين، بالعناوين الإسلامية والعربية العامة، حتى يستفيقوا من سباتهم؛ ولعدم وجود إسلام فعلي في موقع السلطة، أو لعدم وجود دولة إسلامية ومجتمع إسلامي على صعيد الواقع حتى يُنظّروا له؛ فإننا نستغرب كيف أن مثل هذا الموضوع البالغ الأهمية، لم يسترع انتباه الأسلاف من العلماء، وهم الذين خاضوا في مجالات كثيرة من الشريعة، وبحثوا فيها بحثاً مستفيضاً. ولعل التفسير الوحيد لمعالجتهم العابرة والمتفاوتة فيما بينهم، لهذا الموضوع، راجع إلى أنه يمس صميم الإسلام ونظامه السياسي، ويطال في نهاية المطاف تولية الخليفة أو الإمام، ويحدّ من سلطانه، وهو ما لم يكن يوافق هوى في نفوس معظم الخلفاء، الذين تعاقبوا على سدة الخلافة، إن لم نقل كلهم. هذا مع الإشارة إلى أن المسلمين الإماميين، يؤمنون بعصمة الإمام ـ المعين بالوحي ـ عن الخطأ، ولا يقولون بالشورى، ـ في عهد الإمام ـ، في المسائل الدينية بعامة، وما له من علاقة مباشرة بها. مع الملاحظة أنه قد جاء في **نهج البلاغة**، للإمام علي: «لا غنى كالعقل؛ ولا فقر كالجهل؛ ولا ميراث كالأدب؛ ولا ظهير كالمشاورة»[1].

ومهما كان رأينا بفكر المصلحين الحديثين والمعاصرين، ومهما كان رأينا بآثار أسلافنا العلماء، فلا بدّ من الاعتراف، بأننا ما زلنا مدينين لهم بالريادة في أبحاث الشريعة، ومنها موضوع **الشورى**، الذي شغل تفكيرنا ووقتنا منذ زمن بعيد، ودفعنا إليه بعض المستشرقين، ممّن تتلمذنا عليهم أيام دراستنا في باريس، ولم نكن على وفاق مع بعضهم.

٢ ـ مكانة الشورى من الإسلام

الإسلام: عقيدة، و شريعة، و نظام. **عقيدة**، تقوم على التوحيد، وتتعلق بالجانب الإيماني من الإنسان. و **شريعة**، تقوم على تنفيذ فرائض الله من صلاة، وصيام، وزكاة، وحجّ. . . إلخ وتتعلق بالجانب الإنساني الظاهري، تجاه الله وإزاء الناس. و **نظام**، هو غاية الإسلام، يقوم على أساس من الشورى، ويتعلق بمختلف جوانب الحياة الإنسانية من سياسية، واقتصادية، وقضائية، واجتماعية.

وهكذا، فالشورى هي ركن النظام السياسي في الإسلام، بل وجوهره في نهاية المطاف جملة وتفصيلاً؛ لأنه إذا كان لا بدّ لكل نظام من مبدأ أو ركيزة يقوم عليها، فإن ركيزة النظام السياسي الإسلامي هي: الشورى. فما هي هذه الشورى؟ وما هو مصدرها؟ وما هي طبيعتها؟ وما هو مجالها؟ وهل هي واجبة أم غير واجبة؟ وإذا لم تكن واجبة، هل هي مندوبة أو مستحبة؟ وهل هي ملزمة للإمام

---

(١) **نهج البلاغة**، شرح الشيخ محمد عبده، ٤/٥٧٥.

أم غير ملزمة؟ وإذا كانت ملزمة، ما هو مبدأ الإلزام فيها؟ هل الإجماع أم الأغلبية؟ ثم من هم أهل الشورى هؤلاء؟ وكيف يتم اختيارهم؟

٣ ـ مستند الشورى وطبيعتها ومجالها

لقد ورد لفظ الشورى في القرآن الكريم، ثلاث مرات:

الأولى في سورة تسمى باسمها: هي سورة الشورى. وقد جاء فيها الأمر بالشورى، ضمنياً، وليس ظاهرياً. وقد نزلت في معرض ذكر أوصاف المسلمين، بأنهم الذين يجتنبون الكبائر، ويؤدون الصلاة و الزكاة، ويعتمدون في حياتهم على الشورى.

﴿وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون، والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش وإذا ما غضبوا هم يغفرون، والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون﴾[١].

والثانية في سورة آل عمران. وقد جاء الأمر بالشورى فيها بصيغة الأمر المباشر. وقد نزلت يوم أحد، عندما أشار بعض الصحابة على النبي بالخروج من المدينة لملاقاة المشركين، بدل البقاء في المدينة ومناجزتهم منها، وهو ما كان يراه مناسباً لتفوق قريش العددي، وأخذه برأيهم، فكانت النتيجة هزيمة المسلمين في المعركة، وجرح النبي (ص) نفسه، بسبب عدم تنفيذ أوامره كاملة في المعركة، من قبل فريق الرماة.

﴿ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك. فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر. فإذا عزمت فتوكل على الله. إن الله يحب المتوكلين﴾[٢].

والثالثة في سورة البقرة. وقد جاءت بمعرض إرضاع الطفل حولين كاملين من قبل أمه، وإمكانية حصول الفصال أو الفطام قبل تتمة العامين، أو زيادة الإرضاع عن العامين، عن تراض من الوالدين وتشاور، مما يعني توسعة على الأهل في مدة الإرضاع بعد التحديد، شرط الاتفاق بينهما بعد التشاور.

﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة... لا تُضار والدة بولدها ولا مولود له بولده. فإن أرادا فصالاً عن تراضٍ منهما وتشاور فلا جُناح عليهما﴾[٣].

وفي اللغة، الشورى، والمشورة، والمشاورة، والشوار، مصادر من فعل شاور. والشورى: الأمر الذي يتشاور فيه. وشاورته في الأمر: طلبت رأيه فيه[٤].

وفي الاصطلاح الشرعي ـ السياسي الفقهي ـ، الشورى، معناها: استطلاع رأي الأمة المسلمة أو من تنيبه عنها، في الأمور المتعلقة بها،ـ الشؤون العامة ـ، لمعرفة وجه الصواب أو الحق فيها؛ لأن

---

(١) سورة الشورى، آية: ٣٦ ـ ٣٨.
(٢) سورة آل عمران، آية: ١٥٩.
(٣) سورة البقرة، آية: ٢٣٣.
(٤) انظر مثلاً، المعجم الوسيط، ١/٤٩٩.

العقول إذا ما اجتمعت وتشاورت، وضح الأمر لها، وتوضحت السبل أمامها، كالمصابيح التي باجتماعها، يزداد النور.

ولهذا، فإن المشاورة كناية عن وسيلة لمعرفة الحق وتجنب الوقوع في الخطأ قدر الإمكان. كما أنها وسيلة لتذكير الأمة، بأنها صاحبة القرار والسلطان نيابة عن الله؛ وكذلك تذكير رئيس الأمة، أو الحاكم، أو الخليفة، بأنه مجرد وكيل عن الأمة في مباشرة السلطان.

ومن هذا المنطلق، يعزو كل المفكرين الحديثين والمعاصرين، أسباب زوال الخلافة الإسلامية، وتقهقر المسلمين وانحطاطهم، إلى ابتعادهم عن الحكم الشوري، كما كان في زمن الرسول (ص)، والخلفاء الراشدين.

وبالرغم من أن القرآن الكريم نصّ على مبدأ الشورى، كقاعدة ملزمة وواجبة (فريضة سياسية)، (وشاورهم في الأمر)؛ وجعلها من أوصاف المؤمنين (وأمرهم شورى بينهم)، بإيرادها بين واجبين شرعيين أو فريضتين: فريضة الصلاة من ناحية (فريضة عبادية)، وفريضة الزكاة من ناحية أخرى (فريضة مالية اجتماعية).

﴿والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون﴾.

فإنه: أي القرآن، ـ كما السنة كذلك ـ، لم يتحدث عن كيفية تطبيق هذه الفريضة السياسية الشرعية، أي عن كيفية إجراء الشورى؛ كما أنه لم يتحدث عن أهل الشورى أو المشورة، أو يعيّنهم، أو يحدّهم (من ناحية العدد: عددهم)، تاركاً بذلك على ما يبدو، الحرية للمسلمين، في تطبيق هذا المبدأ وفاقاً لأوضاعهم المتغيرة والمختلفة.

وعلى هذا، فإن الشورى لا تنحصر في طريقة معينة. مما يعني أنها مسألة نظامية داخلية تتكيف مع كل بيئة، بصرف النظر عن المكان والزمان. وهي متروكة لحرية الجماعة في تعيينها وتطبيقها.

يقول محمد عبده: «ومعلوم أن الشرع لم يجيء ببيان كيفية مخصوصة لمناصحة الحكام، ولا طريقة معروفة للشور عليهم، كما لم يمنع كيفية من كيفياتها الموجبة لبلوغ المراد منها. فالشورى واجب شرعي، وكيفية إجرائها غير محصورة في طريق معين. فاختيار الطريق المعين باق على الأصل من الإباحة والجواز، كما هو القاعدة في كل ما لم يرد نص بنفيه أو إثباته. غير أننا إذا نظرنا إلى الحديث الشريف. . (كان النبي عليه الصلاة والسلام يحب موافقة أهل الكتاب فيما لم يؤمر فيه. . .) نُدب لنا أن نوافق في كيفية الشورى ومناصحة أولياء الأمر، الأمم التي أخذت هذا الواجب نقلاً عنا، وأنشأت له نظاماً مخصوصاً، متى رأينا في الموافقة نفعاً، ووجدنا منها فائدة تعود على الأمة والدين. . .»[1].

ويرى جمال الدين الأفغاني أنه ليس ثمة أهمية على الإطلاق للكثرة أو القلة في الشورى (حدّ العدد)[2].

وقد اتفق العلماء، قديماً وحديثاً، إلى حدّ الإجماع، على أن الشورى لا تكون إلا في الأمور التي لا

(١) تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، لرشيد رضا، ٢/٢٠٧.

(٢) (عن) عباس محمود العقاد، الديمقراطية في الإسلام، ص ٨٢.

نصّ فيها، وذلك استناداً إلى القاعدة الشرعية الفقهية: «لا اجتهاد في قبال النص». لكنهم اختلفوا فيما بينهم، في الموضوعات التي يمكن أن تكون مجالاً للشورى أو التشاور في الآية: ﴿وشاورهم في الأمر﴾.

فبعض العلماء، **كالطبري** (ابن جرير)، **وابن عربي** (أبو بكر محمد بن عبدالله)، رأى أن الشورى، لا تكون إلا في الأمور الدنيوية أو الحياتية، كالحروب[1]. والبعض الآخر، **كالجصّاص** (أبي بكر أحمد بن علي الرازي)، **والألوسي البغدادي** (أبو الفضل شهاب الدين محمود)، رأى أنها تكون في الأمور الدنيوية، وكذلك في الأمور الدينية التي لا وحي فيها أو نص، وذلك استناداً إلى مشاورة الرسول (ص) المسلمين في أمر أسارى بدر، وهو أمر من أمور الدين لا السياسة[2].

مع الملاحظة أن النبي شاور المسلمين في مسألة أسارى بدر قبل أن ينزل الوحي بشأنهم في سورة **الأنفال**، مما يعني أنها لم تكن مسألة دينية عند النبي، قبل الوحي.

وفي العصر الحديث، رأى محمد عبده، أن الشورى لا تكون إلا في المسائل الدنيوية، وبخاصة ما يتعلق منها بالأمن، والحرب، والسياسة، والاقتصاد... إلخ، لأن المسائل الدينية لو كانت مما تقرر بالمشاورة، لكان الدين من صنع البشر. «وشاوروهم في الأمر العام الذي هو سياسة الأمة في الحرب والسلم، والخوف والأمن، وغير ذلك من مصالحهم الدنيوية... والمراد بالأمر، أمر الأمة الدنيوي... لا أمر الدين المحض الذي مداره على الوحي دون الرأي... إذ لو كانت المسائل الدينية كالعقائد، والعبادات، والحلال، والحرام، مما يقرر بالمشاورة، لكان الدين من وضع البشر... إن الله تعالى قد فوض إلى المسلمين أمور دنياهم الفردية والمشتركة: الخاصة والعامة.. فجعل الأصل في الأشياء الإباحة. وجعل أمور سياسة الأمة وحكومتها، شورى...»[3].

وبرأينا، **إن الشورى**، لا يمكن أن تكون إلا في الأمور العامة أو الهامة التي تهم المسلمين، والتي **لا نصّ فيها**، أو فيها **نصّ غير قطعي الدلالة**، وذلك بالرغم من أنها كمبدأ عام، واجبة في كل أمر لم يرد فيه وحي؛ على أساس أنه لا يمكن للحاكم من الناحية الفعلية أن يشاور الأمة أو أهل الحلّ والعقد، في كل كبيرة وصغيرة، ولأنه قد تكون ثمة أمور تخرج بطبيعتها عن اختصاص أهل الشورى أو أهل الحل والعقد، اللهمّ إلا في حال التعدّد النوعي لأهل الشورى بحسب مجالات الحياة المختلفة، وهو ما لم يعرفه التاريخ الإسلامي، وإن كان عرف الاستعانة بأهل الاختصاص في الموضوعات المتنوعة.

مع الإشارة إلى أن المقصود بالشورى من قبل الفقهاء، هو مشاورة الأمة أو من ينوب عنها في اختيار الإمام أو الخليفة، فضلاً عن استطلاع رأيها في الأمور الهامة التي تعود بالنفع أو الضرر على عامة المسلمين، كإعلان الحرب، وعقد الصلح، وفرض الضرائب... إلخ.

وقد يكون من المناسب لدراسة مسألة الشورى أو معالجتها، النظر إليها، لا من الوجهة الفقهية الشرعية واللغوية فحسب، وإنما من الوجهة التاريخية أيضاً، عسى أن تتوضح لنا بذلك، طبيعتها،

---

(١) انظر: تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل القرآن، ٣٤٣/٧. وأحكام القرآن لابن العربي، ٢٩٧/١).

(٢) انظر: روح المعاني في تفسير القرآن، للألوسي، ١٠٦/٤، وأحكام القرآن، للجصاص، ٤١/٢.

(٣) (عن) محمد أحمد خلف الله، **القرآن والدولة**، ص ٥٥.

وحصيلتها، وإن يبدو أن هذه المسألة، كانت ولا تزال، محل خلاف كبير بين العلماء المسلمين.

وهكذا، سنرى أولاً رأي الفقه في الشورى، من خلال الرؤية الفقهية لطبيعتها: هل هي واجبة أم غير واجبة ـ مندوبة أو مستحبة ـ؟ وكذلك من خلال محصلتها أو نتيجتها: هل هي ملزمة للإمام أو الحاكم أو غير ملزمة؟ وإذا كانت ملزمة، ما هو مبدأ الإلزام فيها؟ هل هو الإجماع أم الأغلبية؟ ثم من هم أهل الشورى هؤلاء؟ وكيف يتم اختيارهم؟ وبعد ذلك سننظر إلى الشورى من الوجهة التاريخية، لنتبين مظاهرها على مدى التاريخ الإسلامي، وبخاصة في عهد الرسول محمد (ص)، والخلفاء الراشدين.

٤ ـ الشورى: هل هي واجبة على الحاكم أم غير واجبة؟

لقد اختلف العلماء فيما بينهم حول طبيعة الشورى: إن كانت واجبة على الإمام أو الحاكم، أم مندوبة (مستحبة)، وانقسموا في ذلك، فريقين:

فريق، يرى أنها واجبة، وهو رأي بعض العلماء الأوائل على اختلاف مذاهبهم، مثل: إبن جرير الطبري (ت: ٣١٠ هـ)، الذي يقول: «أولى الأقوال بالصواب أن يقال إن الله عزّ وجلّ أمر نبيه (ص) بمشاورة أصحابه»[(١)]؛ وأبو بكر الجصاص [الحنفي] (ت: ٣٧٠ هـ)، حيث يرى أننا «مأمورون بالشورى»[(٢)]؛ وفخر الدين الرازي [الشافعي] (ت: ٦٦٠ هـ)، حيث يرى «أن الرسول (ص) كان مأموراً بالمشاورة»[(٣)]؛ وابن تيمية (١٢٦٣ ـ ١٣٢٨ م) الذي يقول: «لا غنى لولي الأمر عن المشاورة، فإن الله تعالى أمر به نبيه (ص)»[(٤)]. فضلاً عن رأي العلماء المعاصرين بعامة، اليوم، مثل: محمد عبده، ومحمد رشيد رضا... إلخ.

وفريق، يرى أنها مندوبة أو مستحبة، وهو رأي عامة السلف، كالإمام الشافعي في كتابه: **الأم**؛ والغزالي؛ وابن حزم في كتابه: **في مختصر إبطال القياس**؛ وابن قيّم الجوزية في كتابه: **أعلام الموقعين**؛ والماوردي في كتابه: **الأحكام السلطانية**.

وعلماء كلا الفريقين، سواء منهم الذين يقولون: إن الشورى واجبة، أو الذين يقولون: إنها مندوبة، يستدلون على قولهم بالوجوب أو الندب (الاستحباب)، بشواهد من القرآن والسنة، وبأمثلة يوردونها من صدر الإسلام.

أولاً: أدلة القائلين بالوجوب

١ ـ يستند القائلون بأن الشورى واجبة، إلى الآيات ٣٦ ـ ٣٨ من سورة الشورى (مكية).

﴿فما أوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا، وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون. والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش، وإذا ما غضبوا هم يغفرون. والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون﴾.

(١) (عن) عبد الحميد إسماعيل الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، ص ٩٩.
(٢) الجصاص، أحكام القرآن، ص ٣٨٦.
(٣) الرازي، مفاتيح الغيب، ٦٧/٩.
(٤) (عن) الشورى وأثرها في الديمقراطية، ص ٩٩.

وهم يقولون في تفسيرها، إن الله تعالى يبين فيها الخصائص الأساسية أو الصفات الجوهرية، التي تميز المؤمنين من غيرهم. وقد ذكر من بين هذه الصفات: «الشورى»، بقوله: ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾. وقد أورد الله تعالى صفة الشورى هذه، بصيغة الجملة الاسمية الخبرية - لا الإنشائية - التي يفيد معناها الثبوت واللزوم. فضلاً عن أن ذكر الله للشورى بعد الصلاة مباشرة، وهي عماد الإسلام، وصفة ملازمة أيضاً للمسلمين المؤمنين، وإيرادها قبل صفة الزكاة، دليل كبير على وجوبها. وهذا يعني أن الصلاة إذا كانت فريضة عبادية واجبة، والزكاة فريضة مالية واجبة، فإن الشورى فريضة سياسية واجبة، أيضاً[1].

«في الكتاب الكريم سورة عرفت باسم سورة الشورى. وقد سميت بذلك لأنها السورة الوحيدة التي قررت «الشورى» عنصراً من عناصر الشخصية الإيمانية الحقة»[2].

« (و) في هذا أمر ملزم للمسلمين بالشورى في أمورهم، حيث اقترن قوله تعالى بركنين من أركان الدين وتوسطهما... فكان حكم الشورى حكمهما من حيث الوجوب والإلزام. فالآية جبر يراد بها الأمر والإلزام»[3].

ويقول (الشيخ) عبد الوهاب خلاف في كتابه السياسة الشرعية: «إن الله سبحانه وتعالى جعل أمر المسلمين شورى بينهم، وساق وصفهم بهذا، مساق الأوصاف الثابتة والسجايا اللازمة، كأنه شأن الإسلام ومن مقتضياته»[4].

حتى إن سيد قطب في تفسيره: **في ظلال القرآن**، يرى أن من خصائص المسلمين المؤمنين، - سواء كانوا يؤلفون جماعة لم تقم لهم دولة بعد، أو كانوا يؤلفون دولة قائمة بالفعل -، الشورى فيما بينهم؛ لأن الشورى كالصلاة بالنسبة للمسلم المؤمن. فإذا كان لا يمكن للمسلم المؤمن أن يترك الصلاة، فكذلك لا يمكن له أن يترك العمل بالشورى، وبخاصة في الأمور العامة المتعلقة بمصالح الأمة[5].

ويمكن الرد على هؤلاء العلماء الذين يستدلون بآية ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ لتقرير وجوب الشورى، بأن هذه الآية، آية خاصة بفئة من المسلمين، وهم الأنصار، وقد نزلت بحقهم. ذلك أنهم كانوا قبل قدوم النبي (ص) إليهم في المدينة، يجتمعون في دار أبي أيوب الأنصاري، ويتشاورون في كل أمر يزمعون عليه، وبخاصة لنصرة النبي، فمدحهم الله على ذلك - أي على هذه الصفة -. فضلاً عن أنه لا شيء فيها يدل على الوجوب، لأنها مجرد قول يمدح صفة موجودة في المؤمنين أو ملازمة لهم. وحتى لو كانت هذه الصفة ملازمة للمؤمنين، فإن ذلك، لا يستتبع أكثر من القول، بأن الشورى مندوبة؛ ناهيك عن أن ذكر الشورى بين واجبين لا يستلزم بالضرورة وجوبها إذا كانت مندوبة.

---

(١) انظر: تفسير ابن كثير، ١٢٦/٤. ومحمد ضياء الدين الريّس، **النظريات السياسية الإسلامية**، ص ٣٣٤.

(٢) محمود شلتوت، **الإسلام: عقيدة وشريعة**، ص ٤٩.

(٣) عبد الكريم الخطيب، **مجلة الوعي الإسلامي**، عدد ٦٩، ١٩٧٠ م، ص ٧٣.

(٤) ص ٢٦.

(٥) ٢٢٩/٥.

ويرد على هذا الرد، بأنه على فرض أن هذه الآية خاصة بالأنصار، لأنها قد نزلت بحقهم، فإن علماء الأصول قد قرروا أن العبرة تكون لعموم اللفظ، وليس لخصوص السبب، وبخاصة عندما لا يكون هناك أي تأثير لخصوصية السبب، كما هو في هذه الآية. وإذاً، فهذه الآية تشمل كل المسلمين على حدّ سواء: المهاجرين منهم والأنصار. ثم إن مدح الله للمؤمنين العاملين بالشورى، وورود هذه بين واجبين، بصيغة الجملة الإسمية الخبرية، كما في الأساليب البليغة للعربية، ولها أكثر من مثيل في القرآن، كآية: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾[1]، يؤكد فرضها حتماً، ويعطيها معنى الصفة المرغوبة والمطلوبة على الدوام في الأمة الإسلامية، وبالتالي صفة الإلزام والوجوبية.

٢ ـ يستند القائلون بوجوب الشورى، إلى نصّ صريح في القرآن، ورد في الآية ١٥٩ من سورة آل عمران (مدنية).

﴿فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله. إن الله يحب المتوكلين﴾.

وهذه الآية بنظرهم، التي نزلت بعد «وقعة أحد»، والظروف المحيطة بها، تؤكد كلها، وجوب الشورى وإلزاميتها على الحاكم.

فقد استشار الرسول (ص) المسلمين في شأن البقاء في المدينة، بانتظار مجيء عدوهم، ـ وكان هذا رأيه ـ، أو الخروج إليه. فأشار غالبية المسلمين عليه بالخروج إلى عدوهم، فنزل عند رأيهم. وخلال المعركة، خالف فريق الرماة منهم، أمره، بالبقاء حيث هم في مراكزهم، مهما حدث أو حصل إبّان المعركة، مما ترتب عليه، جرح النبي نفسه وهزيمة المسلمين، بعد أن كادوا أن يبلغوا النصر. فغضب النبي لذلك، فنزلت هذه الآية التي تأمره بالعفو عن المخالفين لإرادته، وبالاستمرار في مشاورة المسلمين. وهذا يعني وجوب المشاورة مهما كان، ومهما ترتب عنها.

ويمكن أن يردّ على هذا الرأي، من ثلاثة وجوه:

الوجه الأول:

يرى معظم المفسرين بأن قول الله تعالى: ﴿وشاورهم في الأمر﴾، ليس من نوع الأمر الواجب، وإنما مرده إلى الندب؛ وذلك لأن النبي (ص) المؤيد بالوحي من قبل الله عزّ وجلّ، ليس بحاجة إلى الشورى؛ وقد أغناه الله عنها بتسديد خطاه وتوفيقه للصواب. وهم يعللون أسباب نزول هذه الآية، بقولهم:

١ ـ إنها لاستجلاب قلوب المسلمين، عن طريق إظهار التقدير لآرائهم، واحترامهم. وهم يؤيدون رأيهم هذا، بالقول: إن النبي (ص) أمر بأن تستشار الفتاة في تزويج نفسها، «البكر تُستأمر في نفسها». وهذا ليس إلا نوعاً من الترفق بها والتودد إليها. ولو كرهت، كان للأب تزويجها. فضلاً عن أن إبراهيم الخليل شاور ابنه في أمر الله تعالى له بذبحه، مع أنه مزمع على تنفيذ أمر الله فيه، سواء

(١) سورة البقرة، آية: ٢٢٨.

وافق ابنه أم لم يوافق[1].

٢ ـ لكي يعلم النبي (ص) مدى إيمان المسلمين به، وتفانيهم في سبيله[2]. .

٣ ـ لكي يقتدي المسلمون بعد النبي (ص) بصنيعه، ويصير سنة متبعة[3].

ويرد على هذا الوجه من الرد، بأربعة ردود، هي:

١ ـ إن الآية ﴿وشاورهم في الأمر﴾، تدلل على وجوب الشورى، لأنها قد نزلت بعد غزوة أحد، وفي وقت بالغ الحرج للمسلمين، ونزولها قرينة على الوجوب، ولا يجوز العدول فيها من الوجوب إلى الندب، إلا لدليل مانع، وهو غير موجود.

«لقد جاء هذا النص (أي الآية) عقب وقوع نتائج للشورى تبدو في ظاهرها خطيرة مريرة!. ولقد كان من حق القيادة النبوية أن تنبذ مبدأ الشورى كله بعد المعركة أمام ما أحدثته من انقسام في الصفوف في أحرج الظروف. . . ولكن الإسلام كان ينشىء أمة، ويربيها، ويعدها لقيادة البشرية، وكان الله يعلم أن خير وسيلة لتربية الأمم وإعدادها للقيادة الرشيدة أن تربى بالشورى، وأن تدرب على حمل التبعة، وأن تخطىء لتعرف كيف تصحح خطأها، فهي لا تتعلم الصواب إلا إذا زاولت الخطأ، والخسائر لا تهم إذا كانت الحصيلة هي إنشاء الأمة المدربة. . .»[4].

٢ ـ إن القول بأن الرسول ليس بحاجة إلى الشورى، لأنه مؤيد بالوحي، غير صحيح على وجه الإطلاق. والصحيح هو أن الرسول ليس بحاجة إلى الشورى في الأمور التي فيها وحي أو إلهام فقط. أما في الأمور الدنيوية التي لا وحي فيها، فهو مجرد إنسان، يصيب ويخطىء. والقرآن يشير إلى ذلك في بعض آياته، ويبين أن النبي كان يخطىء.

﴿قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ إنما إلهكم إله واحد»[5].

﴿قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولاً﴾[6].

﴿عبس وتولى، إن جاءه الأعمى﴾[7].

﴿عبس ثم نظر. ثم عبس وبسر. ثم أدبر واستكبر. . .﴾[8].

---

(١) انظر: مجمع البيان في تفسير القرآن، للطبرسي، ٥٨/٢٤. والكشاف، للزمخشري، ٤٣٢/١. وتفسير ابن كثير، ٢٠/١. والدرّ المنثور، للسيوطي، ٩٠/٤، وروح المعاني، للألوسي، ١٠٦/٤. وتفسير الرازي، ٦٧/٩.

(٢) تفسير الرازي، ٦٦/٩. ومجمع البيان، للطبرسي، ٢٤٣/٤. والكشاف، للزمخشري، ٤٣٢/١. وروح المعاني، ١٠١/٤.

(٣) الدر المنثور، للسيوطي، ٩٠/٢٠. وزاد المسير في علم التفسير، لعبد الرحمن بن الجوزي، ٤٨٨/٢.

(٤) سيد قطب، في ظلال القرآن، مجلد ٢، ج ٤، ص ١١٩.

(٥) سورة الكهف، آية: ١١٠. وسورة فصّلت، آية: ٦.

(٦) سورة الإسراء، آية: ٩٣.

(٧) سورة عبس، آية: ١.

(٨) سورة المدثر، آية: ٢٢.

فضلاً عن أنه إذا صح أن النبي مؤيد بالوحي ولا يخطىء، فماذا عن خلفائه من بعده؟ إن الشورى وردت في القرآن؛ ويجب النظر إليها على وجه العموم لا الخصوص أو التخصيص فقط في حق النبي.

«ولو كان وجود القيادة الراشدة يمنع الشورى ويحل للقيادة أن تستقل بالأمر.. لكان وجود محمد (ص) ومعه الوحي من الله سبحانه وتعالى كافياً لحرمان الجماعة يوم أحد من حق الشورى، ولكن وجود محمد رسول الله (ص) ومعه الوحي الإلهي... لم يلغ هذا الحق، لأن الله سبحانه يعلم أن لا بد من مزاولة مبدأ الشورى في أخطر الشؤون ومهما تكن النتائج. ومن هنا جاء هذا الأمر الإلهي... في هذا الوقت ـ يوم أحد ـ ليقرر المبدأ... وليثبت هذا القرار في حياة الأمة المسلمة... لأن وجود الأمة الراشدة مرهون بهذا المبدأ»[1].

٣ ـ إن القول بأن مشاورة الرسول لأصحابه إنما كان من قبيل التقدير لهم والتطييب لخواطرهم، تودداً إليهم واستجلاباً لقلوبهم، لا ينفي الوجوب، بل يمكن القول: إنه يؤكده.

وهكذا، يرى الجصّاص (أبو بكر بن أحمد) بأن مشاورة المسلمين، لم تكن إلا في سبيل معرفة آرائهم والاستفادة منهم.

«وغير جائز أن يكون الأمر على وجه التطييب، لأنه لو كان معلوماً عندهم، أنهم إذا استفرغوا مجهودهم في استنباط الصواب عما سئلوا عنه، ثم لم يكن معمولاً به، لم يكن في ذلك تطييب لنفوسهم، بل فيه إيحاشهم»[2].

كما يرى الرازي (فخر الدين) في تفسيره: «إنه عليه السلام وإن كان أكمل الناس عقلاً إلا أن علوم الخلق متناهية، فلا يبعد أن يخطر ببال إنسان من وجوه المصالح ما لا يخطر بباله، لا سيما فيما يفعل من أمور الدنيا، فإنه عليه السلام قال: «أنتم أعرف بأمور دنياكم»[3].

وفي هذا الصدد، يؤكد أحد العلماء المعاصرين، قائلاً: «وما كان إيجاب الشورى عليه (ص) لمجرد تطييب خواطر أصحابه الذين ألفوا قبل الإسلام أن يكون لهم رأي في الحكم، ولا لتعظيم أقدارهم، ولا لسنّ الشورى للأمة فحسب، بل للاستفادة برأيهم في تعرف حكم ما لا نص فيه»[4].

٤ ـ إن القول بأن الأمر في: ﴿وشاورهم في الأمر﴾، يفيد الندب أو الاستحباب، لا الوجوب، قياساً على قول الرسول (ص): «والبكر تستأمر في نفسها» ـ وذلك لتطييب خاطرها ـ فلو أبت، جاز للأب أن يكرهها على الزواج، قول مرفوض ومردود عليه، بأنه قياس غير صحيح أو قياس مع الفارق. لأن المقيس وهو: الشورى، أمر عام؛ والمقيس عليه: البكر، أمر خاص. ناهيك عن أن حكم المقيس عليه، ليس محل اتفاق، بل محل اختلاف بين الفقهاء. ثم إن تطبيق الرسول للشورى هو بمثابة الدليل على وجوبها، لا على الندب.

---

(١) سيد قطب، في ظلال القرآن، مجلد ٢، ١١٩/٤.
(٢) أحكام القرآن، ص ٤١.
(٣) التفسير الكبير، للرازي، ٦٦/٩.
(٤) (الشيخ) رزق الزلباني، مجلة الأزهر، ج ١٨، ١٣٦٦ هـ (السياسة الدستورية الشرعية).

الوجه الثاني:

إن الأمر في الآية: ﴿وشاورهم في الأمر﴾، خاص بالرسول (ص). والاستدلال بها على الوجوب المطلق أو العام، يعني أنها غير خاصة برسول الله، وموجهة إلى الأمة كافة. وهذا محل خلاف عند علماء الأصول[1].

ويرد على هذا الوجه بثلاثة ردود:

١ ـ أنه لا دليل قاطع على أن هذه الآية موجهة إلى النبي فقط أو خاصة به.

٢ ـ إن الراجح عند علماء الأصول، هو أن الخطاب الموجه إلى النبي والمتضمن تشريعاً ما، هو خطاب موجه لكافة المسلمين، إلاّ ما قام الدليل على خصوصيته بالنبي فقط. فقول الله تعالى: ﴿يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن﴾، ليس خطاباً خاصاً بالنبي فقط، ولو كان كذلك، لقال الله تعالى: ﴿إذا طلقت النساء فطلقهن﴾[2].

٣ ـ لا شك في أن الآية التي أشارت على النبي بوجوب المشاورة، قد نزلت بصفة كون النبي قائداً أو رئيساً للمسلمين. وبما أن الحكم مرتبط دائماً بعلته أو سببه، فهذا يعني أن الحكم، هنا، في الآية المذكورة، ﴿وشاورهم في الأمر﴾، وهو «أي الحكم»: وجوب المشاورة، مرتبط بسببه أو علته، وهو كون الموجه إليه الخطاب، هو رئيس المسلمين وإمامهم. وعلى هذا، فإن خليفة النبي على المسلمين، يكون ملزماً بإقامة الشورى، لأنه عندما تتحقق العلة، وجب قيام الحكم أو تحققه.

الوجه الثالث:

وهو رأي ابن حزم الأندلسي (أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد) صاحب المذهب الظاهري في الفقه، الذي يحمل المعنى في الآية: ﴿وشاورهم في الأمر﴾، على الندب لا الوجوب، فيقول: «نسأل من زعموا لزوم المشاورة.. فإن قالوا... لا يصح شيء من الشرع إلا بمشاورتهم كلهم أتوا بالمحال، وإن قالوا يصح بمشاورة البعض، قلنا: فماذا البعض؟ وكم حدّه»[3].

ويرد على رأي ابن حزم هذا، الذي يستند إليه الرافضون لوجوب المشاورة على الحاكم، بأن كلامه المساق هنا، مقصود به أمور الشرع، ولا مشاورة في أمور الدين أو الشرع، لأن الله تعالى لم يأمر نبيه المشاورة فيها. وما يدلّل على هذا، قول ابن حزم نفسه في كتابه: **الإحكام في أصول الأحكام**: «فصح يقيناً أنه لم يجعل الله قط إلى الصحابة تحريماً ولا تحليلاً. فقد صح أنه لم يأمره الله تعالى قط بمشورتهم في شيء من الدين، وصحّ يقيناً أن الذي أمره الله تعالى بمشاورتهم فيه... إنما هو ما أبيح لهم التصرف فيه كيف شاءوا فقط»[4].

وإذاً، فإن تحديد من يشاورهم النبي، وهل هم الكل، أو البعض، لم يعد مطروحاً. ويكفي في

---

(١) انظر: نيل الأوطار، للشوكاني، ٢٣٩/٧.

(٢) انظر: (الشيخ) محمد أبو النور زهير، أصول الفقه، ٢١٨/٢ ـ ٢١٩.

(٣) (عن) صلاح الدين دبوس، الخليفة: توليته وعزله، ص ٢٢١ (نقلاً عن مختصر إبطال القياس لابن حزم).

(٤) تحقيق أحمد محمد شاكر، ص ٧٧٠.

ذلك، أي في الأمور الدنيوية القابلة للشورى، مشاورة الرسول لصحابته الحاضرين[1].

ثانياً: أدلة العلماء القائلين بأن الشورى مندوبة أو مستحبة

يرى العلماء القائلون إن الشورى مندوبة، مثل: الشافعي، والغزالي، وابن حزم، وابن قيّم الجوزية، والماوردي . . . إلخ، أن الأصل في الأشياء هو: عدم التكليف والإباحة، إلا في حال الدليل على الوجوب. ولما لم يكن هناك دليل على وجوب الشورى، فمعنى ذلك، أنها: غير واجبة أصلاً. والعمل المندوب، معناه: أن للإنسان المكلّف، حاكماً كان أو إماماً، أو غير ذلك، أن يقوم به أو يتركه؛ فإذا قام به، كان له الأجر والثواب في الآخرة، والشكر في الدنيا.

ولذا، فعندما تكلم بعضهم على الأمور الواجبة في الشريعة، لم يدرجوا الشورى من بينها، وإنما أشاروا إليها وتكلموا عنها في البحث المتعلق بـ «آداب القاضي»، وإذا ما كان عليه واجب المشاورة أم لا؟ وقد توصلوا من خلال ذلك، إلى استنتاج عدم وجوب المشاورة على الخليفة أو الإمام، وذلك بحكم كونه إماماً ومجتهداً. فإذا كان الإمام أعلى مرتبة من القاضي المجتهد، الذي لا تجب عليه المشاورة، فمن باب أولى، ألا تجب المشاورة على الإمام، الذي يجب أن يكون من أهل الاجتهاد، وله القدرة على استنباط الأحكام، نتيجة حيازته جميع شروط الاجتهاد، التي أهلته أصلاً لهذا المنصب الخطير، والذي لم يكن ليتبوأه لو لم يكن يتحلى بها أصلاً.

ثم إن النبي (ص) لم يشاور المسلمين في أمور كثيرة، منها: صلح الحديبية، مع أهميته في حياة المسلمين؛ وكذلك قتال بني قريظة (اليهود)، حيث أمر بلالاً أن يؤذن في الناس، داعياً إياهم للمسير لقتالهم، قبل الصلاة: «من كان سامعاً مطيعاً فلا يصلين العصر إلا في بني قريظة . . .»[2]. فضلاً عن أنه لم يشاور المسلمين في غزوة تبوك.

ويرد على هذا الرأي، بأن المقارنة بين الخليفة والقاضي من حيث تحليهما كليهما، بصفة الاجتهاد، قياس مع الفارق، وذلك لاختلاف طبيعة عمل كل منهما. ولا شك أن عمل الأول أكثر تنوعاً، وشمولاً، وإلزاماً. فضلاً عن أن علماء الأصول لم يتفقوا بعد على وجوب عدم مشاورة القاضي[3].

ثم إن الدليل على وجوب الشورى، ظاهر في النص القرآني، في الآية ﴿وشاورهم في الأمر﴾. وإذا كان النبي لم يشاور أصحابه في صلح الحديبية، فذلك لأن الأمر قد أصبح فيه وحي. ومن هنا قوله لعمر بن الخطاب عندما جاءه غاضباً، معترضاً: «أنا عبدالله ورسوله، لن أخالف أمره ولن يضيعني». وإذا لم يشاور في قتال بني قريظة، فذلك لأنه تلقى الوحي بواسطة جبريل، الذي نقل إليه أمر الله تعالى بالمسير إليهم. «إن الله يأمرك يا محمد بالسير إلى بني قريظة، فإني عامد إليهم فمزلزل بهم»[4]. وأما أنه

---

(١) عبد الحميد الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، ص ٦٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٠٣.

(٣) تجدر الإشارة إلى أن القاضي ـ اليوم ـ يحكم بما يقرره مجلس المحلفين في بعض الدول. كما يستشير قبل إمضائه أي حكم، في محاكم الاستئناف، والتمييز. . . ، بعض المستشارين من القضاة، في بعض الدول الأخرى.

(٤) جلال مظهر، محمد رسول الله، سيرته وأثره في الحضارة، ص ٢٤٥.

غزا تبوك دون استشارة المسلمين، فإنما تمّ ذلك أيضاً تنفيذاً لأمر الله تعالى:

﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر، ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله، ولا يدينون دين الحق، من الذين أوتوا الكتاب، حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾[1].

ومرد ذلك، إلى أن النبي بعد أن فتح مكة وأخضع قريشاً، كان لا بد له من أن يلتفت صوب الجوار من مكة. وكان أهل الجوار من أهل الكتاب، وكانوا مصدر أذى للمسلمين. وكان أقربهم، أهل تبوك. ولذا، فقد عزم على غزوهم دون استشارة، لأن الله قد أمره بذلك، كما هو واضح في الآية. وما يؤيد ذلك، هو أن النبي بعد أن أقام في تبوك أحد عشر يوماً، دون أن يلقى حرباً من أحد، استشار المسلمين في متابعة المسير، فقال عمر بن الخطاب: «إن كنت أُمرت بالسير فسر». فقال: «لو كنت أُمرت بالسير لم استشر». وكان أن أشاروا عليه بالرجوع إلى المدينة، فقفل عائداً إليها[2].

٥ ـ هل الشورى مُلزمة في مَحصلتها أم غير ملزِمة؟

بعد أن عرضنا لوجهة نظر كلا الفريقين، القائلين منهما: بوجوب المشاورة على الحاكم؛ والقائلين بعدم الوجوب، وإنما الاستحباب؛ يواجهنا الآن، السؤال المتعلق بمدى إلزامية الشورى للخليفة أو الحاكم، أو عدم إلزاميتها؟ بمعنى هل إن الخليفة، أو الإمام، أو الحاكم، ملزم بالأخذ بالرأي المشور عليه، أم لا؟

ليس هناك من جواب حاسم بهذا الصدد، لأن المسألة لا تزال خلافية بين العلماء. فبعضهم، مثلاً، ومنهم: بعض السلف وجمهور المعاصرين، يرى أن الإمام ملزم برأي أهل الشورى، وعليه واجب تنفيذ ما يرونه حقاً؛ وإذاً، فهي ملزمة.

والبعض الآخر، وهم جمهور علماء السلف وبعض المعاصرين، يرى أن الإمام مخيّر في الأخذ بنتيجة الشورى أو رفضها، وذلك لأن الشورى ما هي إلا للاستنارة فقط بآراء الغير، وعلى الأمة واجب السمع والطاعة له ما دام يعمل وفق رأيه واجتهاده؛ وإذاً، فهي غير ملزمة، وإنما «مُعلِمة» بلغة الفقهاء.

والبعض الثالث، وهم بعض العلماء المعاصرين، يرى رأياً آخر، يقول: إن الأمر يعود للأمة في إلزام الحاكم أو الإمام بالانصياع إلى شور الأكثرية أو عدم الانصياع.

وسنعرض لأدلة كل فريق من الأفرقاء الثلاثة:

أولاً: أدلة العلماء القائلين بإلزامية الشورى للحاكم

أ ـ من القرآن

يستند العلماء أو الفقهاء القائلون بأن الشورى ملزمة للحاكم، إلى آيتين من القرآن:

١ ـ الآية ١٥٩ من سورة آل عمران: ﴿وشاورهم في الأمر، فإذا عزمت فتوكل على الله﴾؛ التي

---

(١) سورة التوبة، آية: ٢٩.

(٢) محمد رسول الله، سيرته وأثره في الحضارة، ص ٣٦٣ ـ ٣٧١.

نزلت برأيهم على النبي (ص) عقب معركة أحد ـ، التي نزل فيها النبي مكرهاً عند حكم الأغلبية، بالخروج من المدينة لملاقاة قريش ـ، وانهزام المسلمين فيها، لمخالفة الرماة منهم أمر النبي، بعدم ترك أماكنهم مهما حصل أثناء المعركة؛ وتفسيرهم ـ أي الفقهاء ـ لكلمة العزم، بالأكثرية.

يقول محمد رشيد رضا: «فإذا عزمت بعد المشاورة في الأمر على إمضاء ما ترجحه الشورى، فتوكل على الله في إمضائه»[1]. «فإذا محص الرأي وظهر فانزل على حكم الأغلبية واعزم عليه واعتمد على الله في التنفيذ»[2].

(ويمكن أن يردّ على هذا، بأن المعنى اللغوي لكلمة العزم، هو التصميم والإمضاء، وليس من معناها أبداً الأكثرية أو الأخذ بالأكثرية).

٢ ـ الآية ٣٨ من سورة **الشورى**: ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾، التي تفيد بنظرهم الثناء على الذين يكون أمرهم شورى بينهم، والتي يفيد الخبر بذلك فيها، على الوجوب ـ، أي وجوب الشورى على المسلمين ـ، والسير وفقاً لما تقرره الأكثرية، لأن ذلك من مقتضى المشاورة الحقة، إن لم يكن هناك إجماع.

(ويمكن أن يرد على هذا، بأن حمل الخبر على الوجوب، في هذه الآية، غير صحيح، لأنه لا دليل في الآية على وجوب الأخذ بالأكثرية؛ وغاية ما تشير إليه الآية، هو وجوب التشاور. أما فيما يتعلق بالأخذ برأي الأكثرية أو الأقلية، فلا تتعرض له الآية، ولا دليل فيها على الإطلاق.

ويرد على هذا الرد، بأنه ما دام التشاور واجباً بين المسلمين، ولا يحق لأحدهم الانفراد باتخاذ القرارات، فإن مقتضى الآية يفيد وجوب الأخذ برأي الأكثرية، وإلا لو كانت الشورى كناية عن إستطلاع الرأي فقط دون التقيد برأي الأكثرية، لما كان الأمر شورى حقاً).

ب ـ من السنة

وهي تتمثل في نزول النبي (ص) عند رأي الأغلبية يوم بدر، عندما شاور المسلمين في الخروج لملاقاة قريش، ابتداءً، ثم شاورهم في الأسرى؛ وكذلك نزوله عند رغبة الأكثرية يوم أحد ـ وهو له كاره ـ حيث شاور المسلمين في الخروج. فضلاً عن نزوله يوم الخندق عند رأي السعدين: سعد بن معاذ، وسعد بن عبادة، في عدم إبرام عقد الصلح مع الأحزاب ـ، لقاء ثلث ثمار المدينة ـ، وكذلك نزوله يوم الحديبية عند رأي عامة المسلمين، بعدم قتال الذين تحالفوا مع قريش.

«ولم ترد حادثة واحدة تدل على أن الرسول (ص) تمسك برأيه في أمر الشورى»[3].

ويعقّب بعض العلماء على غزوة أحد ـ، التي نزل فيها النبي عند رأي المسلمين، كارهاً، ومخالفة الرماة منهم، له، بعدم ترك أماكنهم، وما استتبع ذلك من انهزام المسلمين، وغضب النبي، ونزول الآية: ﴿وشاورهم في الأمر﴾ ـ، قائلاً: «ولما بدا رأي الكثرة خطأ، وأن الهزيمة لحقت بالمسلمين بعد أن

---

(١) **تفسير المنار**، ج ٢٤، ص ٢٠٥.

(٢) محمد عبد المنعم الجمال، **التفسير الفريد للقرآن المجيد**، ج ١، ص ٤٥٠.

(٣) عبد الرحمن عبد الخالق، **الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي**، ص ١٠٦.

وقع ما وقع، نزل الأمر الإلهي يقول للرسول (ص): وإن كان الرأي الذي اتفقت عليه الكثرة خطأ، فاحذر أن تترك الشورى»[1].

«وهذه الواقعة ـ وحدها ـ تكفينا في الاستدلال على أن الشورى حين تنتهي لرأي، يجب الأخذ به، وهو ملزم للحاكم، ولا يجوز له أن يتركه ويستبد برأيه»[2].

«وقد أدى رأي الجماعة إلى الهزيمة في معركة أُحد... ولكن هل هذه النتيجة تغيِّر من نظرة الإسلام لمبدأ الشورى؟ وهل قال له الله: لا تطعهم بعد اليوم؟ كلا... فالقرآن لم ينزل من أجل محمد وحده، ولا لأيام محمد وحدها، بل نزل لآلاف الأجيال والقرون من بعده... ولذلك نراه بعد معركة (أحد) يعيد التأكيد على مبدأ الشورى، ويطلب من الرسول (ص) العفو عن أصحابه وحسن معاملتهم، ثم أيضاً لا يتخلى عن مشاورتهم»[3].

(ويمكن الرد على هذا الرأي، بأن النبي (ص) أخذ برأي الأكثرية يوم أحد، لأنه اقتنع بصوابية رأيهم، لأن رأيهم هو الحق، وليس أبداً لأنهم الأكثرية[4]. ولذا، رفض طلبهم عندما راجعوه في شأن الخروج، قائلاً: «لا ينبغي لنبي إذا ما لبس لأَمَتَهُ أن يضعها حتى يقاتل»).

(ويرد على هذا الرد، بأن الرسول خرج إلى أحد وهو للخروج كاره. والروايات صريحة في هذا المعنى وواضحة، وكلها تشير إلى أنه نزل عند رأي الأكثرية والتزم به).

جاء في تفسير المنار، للشيخ محمد رشيد رضا، بهذا الصدد، ما يلي: «فعلمهم بذلك أن لكل عمل وقتاً، وأن وقت المشاورة متى انتهى جاء دور العمل، وأن الرأس إذا شرع في العمل تنفيذاً للشورى لا يجوز له أن ينقض عزيمته ويبطل عمله... ويمكن إرجاع ذلك إلى قاعدة أخف الضررين، وأي ضرر أشد من فسخ العزيمة وما فيه من الضعف والفشل وإبطال الثقة»[5].

والقول، إنه نزل عند رأي المسلمين، لأنه رآه الحق، يجاب عليه بالتساؤل: عن معيار الخطأ والصواب، عند اختلاف الرأي بين أهل الشورى، والإمام أو الحاكم، حول قضية لا نص فيها، ولا دليل من الكتاب أو السنة؟

ثم إنه إذا لم يكن رأي الأغلبية من أهل الشورى الذين يفترض فيهم أنهم من كبار أهل الرأي في المجتمع الإسلامي، هو الرأي المرجح، فهل رأي الإمام أو الخليفة، أو الحاكم، هو الدليل على الصواب؟ ولماذا نحسن الظن برأي الإمام، ونسيء الظن بآراء أغلبية أهل الشورى، وهم صفوة أهل الرأي والعقل في المجتمع الإسلامي؟ ثم لماذا لم ينزل القرآن بتخطئة النبي يوم بدر، لأخذه برأي الأغلبية، وأكّد بدلاً من ذلك، على وجوب الشورى؟

---

(١) (الشيخ) محمد الغزالي، مبدأ الشورى في الإسلام، ص ٤٧.

(٢) عبد المنعم النمر، جريدة الأهرام، عدد ٣، تموز ١٩٧٧ (نقلاً عن الانصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، ص ١٩٩).

(٣) أحمد شوقي الفنجري، الحرية السياسية في الإسلام، ص ٢١٣.

(٤) حسن هويدي، الشورى في الإسلام، ص ٧، ١٣.

(٥) ج ٤، ص ٢٠٩.

ج ـ الأدلة المستفادة من سيرة الخلفاء الراشدين

إن تاريخ الخلفاء الراشدين، يدلِّل على أن القرارات الهامة،ـ فضلاً عن اختيارهم، خلفاء ـ، كانت تتخذ بموافقة الأكثرية من أهل الشورى.

يقول (الشيخ) محمد أبو زهرة في كتابه، المجتمع الإنساني في ظل الإسلام: «لم يكن الإمام ـ في هذا العهد ـ (أي الراشدي) يجتهد بالرأي منفرداً، بل كان يجمع علماء الصحابة ويعرض عليهم الأمر، فما يقررونه يتبعه، ويكون العرض أولاً ليعرف هل ورد في ذلك سنة أم لم يرد؟ فإن كانت وردت سنة اتبعها وحكم بمقتضاها، وإن لم تكن هناك سنة اجتهد رأيه، وعرض رأيه على المجتمعين فإن أقروه أخذ به، وإن لم يقروه. . . جادلهم بالتي هي أحسن، حتى يقرروا الأمر مجتمعين من غير اختلاف، وما يكون للحاكم من رأي. . . إلا إذا أقره عليه الصحابة، وكثيراً ما كان ينعقد الإجماع على الأمر»[1].

وباختصار، يرى القائلون بإلزامية الشورى للحاكم، أن وجوب الشورى يقتضي الالتزام برأي الأكثرية فيها؛ وفي حال عدم الأخذ برأي الأكثرية فيها، لا يكون في الواقع للشورى أي معنى أو قيمة.

يقول (الشيخ) محمد عبده: «فما معنى الشورى؟ ولماذا أمرنا الله بها إذا كان الحاكم لا يتبعها أو يلتزم بها؟»[2].

ويقول (الشيخ) محمد الغزالي: «وليس الأمر عبثاً صبيانياً. استشر الناس ثم خذ رأياً بعد ذلك لا تلتفت فيه إلى آراء الناس. . . (إن) الشورى التي لا تلزم من ينفذونها، شورى لا قيمة لها، وهي نوع من العبث أو اللعب. فالشورى الناقصة شورى مزورة مرفوضة»[3].

وإذا كان بالإمكان الإجابة على هذا، بأن الشورى للاستنارة ومعرفة الصواب من الخطأ، واحترام أولي الأمر، وتقدير أهل العلم، بتطييب نفوسهم وتأليف قلوبهم[4]؛ فإنه يمكن الرد على ذلك، بأن هذه المعاني: أي تطييب النفوس، وتأليف القلوب، والتقدير، هي نتائج مباشرة لإلزامية الشورى، ولا يمكن تحققها إذا كانت الشورى غير ملزمة.

يقول الجصّاص في تفسيره، أحكام القرآن: «لو أنه كان معلوماً عندهم ـ أي عند أهل الشورى ـ أنهم إذا استفرغوا مجهودهم في استنباط ما شوروا فيه. . . ثم لم يكن ذلك معمولاً عليه، لم يكن في ذلك تطييب لنفوسهم ولا رفع أقدارهم، بل فيه إيحاشهم وإعلامهم بأن آراءهم غير مقبولة ولا معول عليها. . .»[5].

ويضيف أحد العلماء المعاصرين، إلى هذا، قائلاً: «ولكانت المشاورة مدعاة للفتنة والانقسام، فأي تطييب في ذلك وأي كرامة؟»[6].

---

(١) ص ١٨٣.

(٢) (عن) الحرية السياسية في الإسلام (مرجع سابق)، ص ٢١٣.

(٣) محمد الغزالي، مبدأ الشورى في الإسلام، ص ٤٧.

(٤) انظر، عبد الحميد متولي، مبدأ الشورى في الإسلام، ص ٥٢. و محمد بابللي، الشورى في الإسلام، ص ٥٨.

(٥) ٤١/٢.

(٦) (الشيخ) حسنين مخلوف، الأهرام، ٣/٦/ ١٩٧٧ م.

ولذا، فإذا كانت الغاية من استشارة أولي الأمر وأهل العلم والرأي، معرفة الحق بعد الاطلاع على وجهات النظر المختلفة، فإنه يتوجب على الإمام، والحال هذه، أن يعمل بموجب الشورى حتى ولو كانت مخالفة لرأيه[1].

جاء في الدرّ المنثور للسيوطي، نقلاً عن الإمام أحمد بن حنبل في مسنده، عن أبي ذر، عن النبي (ص)، أنه قال: «اثنان خير من واحد، وثلاثة خير من اثنين، وأربعة خير من ثلاثة، فعليكم بالجماعة، فإن الله عز وجل لن يجمع أمتي إلا على هدى»[2].

وما قد يؤكد وجوب إلزامية الشورى بالأكثرية، بنظرنا، أن الإجماع، ـ وهو المصدر التشريعي الثالث في الإسلام، بعد القرآن والسنة ـ، الذي يعني اتفاق العلماء الموجودين، (صراحة، سكوتاً) في بلد ما، على أمر ما، ملزم، وقد كان يُعمل به زمن الخلفاء الراشدين.

يقول (الشيخ) عبد الوهاب خلاف في كتابه علم أصول الفقه: «فهو ـ أي الإجماع ـ في الحقيقة حكم صادر عن شورى الجماعة لا عن رأي الفرد... ومما لا ريب فيه أن رؤوس الناس وخيارهم الذين كان يجمعهم أبو بكر وقت عرض الخصومة، ما كانوا جميع رؤوس المسلمين وخيارهم، لأنه كان منهم عدد كثير في مكة والشام واليمن في ميادين الجهاد»[3].

ويقول (د) محمد سلام مدكور: «وحتى في عصر الصحابة رضوان الله عليهم، بل وفي خلافة الخلفاء الراشدين، فإن الإجماع بهذا الاصطلاح، الذي هو اتفاق جميع المجتهدين في الأمة... لم ينعقد فعلاً. إذ الوقائع التي حكم فيها الصحابة واعتبر الفقهاء حكمهم فيها من قبيل الإجماع، ليست في الحقيقة من قبيل الإجماع، وإنما هي من قبيل الاجتهاد الجماعي. وإذا كان اتفاقاً من الحاضرين من أولي العلم والرأي على حكم في الحادثة المعروضة فهو حكم صادر عن شورى الجماعة»[4].

ويقول (الشيخ) مصطفى المراغي: «إن محققي العلماء يرون استحالة الإجماع ونقله بعد القرون الثلاثة الأولى، نظراً لتفرق العلماء، واستحالة الإحاطة بآرائهم عادة... وإننا نجد الكثير من علماء الشريعة في العصر الحديث يعتنقون هذا الرأي، بل إن بعضهم ليرى استحالة ذلك قبلها»[5].

وهذا معناه، أن الإجماع ما هو في حقيقته إلا رأي **الأكثرية**، الذي يجب الأخذ به، وهو ما كان مطبقاً في عصر الصحابة من خلال استشارة أبي بكر وعمر لأولي الأمر. ولعل هذا هو المراد من قول الله تعالى: ﴿وشاورهم في الأمر﴾ و ﴿أمرهم شورى بينهم﴾.

ثم إنه إذا لم يأخذ الإمام برأي الأكثرية، وتفرد برأيه، ألا يعني ذلك، إلغاء لرأي الأمة التي ترتفع عن الخطأ، بحكم كونها معصومة عن الخطأ، على حدّ قول الرسول (ص): «لا تجتمع أمتي على

---

(1) راشد البراوي، القرآن والنظم الاجتماعية المعاصرة، ص ١١١.
(2) ٦٢/٢.
(3) ص ٥٤ ـ ٥٥.
(4) مجلة الوعي الإسلامي، العدد ١٢٧، ١٩٧٥ م، ص ١٩.
(5) (نقلاً عن عبد الحميد متولي، الاجتهاد في الإسلام، ص ٢٦.

خطأ»؛ ويصبح الإمام كأنه هو المعصوم عن الخطأ؟ وهبْ أن الإمام الذي يتفرد برأيه، يبقى مقيداً بالقرآن والسنة، وبوازع نفسي أو باطني، هو الخشية من الله، تعصمه من تعمد الخطأ أو الظلم، ألا يعني ذلك نوعاً من الاستبداد بالرأي؟ وألا يُخاف، والحال هذه، انحرافه عن جادة الصواب؟ إن الواجب، اعتماد رأي الأغلبية في الشورى، وذلك لأنها أحدى الوسائل التي تحول قدر الإمكان دون الوقوع في الخطأ أو الزلل، وهو ما تهدف إليه الشريعة.

ثم إنه إذا سلمنا جدلاً بأنه لا يوجد في الشريعة ما يوجب الأخذ بحكم الأغلبية، فليس معنى ذلك، أن الشريعة تحرِّم ذلك.

وبناء على هذا، واستناداً إلى مبدأ «المصالح المرسلة»، فلا شيء يمنع من الأخذ بمبدأ الأكثرية، الذي فيه منافع جمة للأمة، منها: أنه يحول دون الحاكم والاستبداد، ويجعل السلطان للأمة، ويحل الرأي مكانة كبيرة، عن طريق الأخذ برأي جماعة الشورى.

يقول **محمد أسد** في كتابه، **منهاج الإسلام في الحكام**: «إن معظم الحكام معرضون لارتكاب أفظع الأخطاء إذا ما تركوا يتصرفون في شؤون الأمة كما يشاؤون. ولهذا فإنه ليس من الحكمة مطلقاً أن يُتركوا وشأنهم، بل يجب أن يحكموا بالاشتراك مع الممثلين الشرعيين للأمة. إن هذه عظة من أهم عظات التاريخ، وما تجاهلتها أمة إلا تعرضت لأفدح الكوارث وأبشع النكبات»[1].

ويقول (الشيخ) **عبد الوهاب خلاف** في كتابه، **السياسة الشرعية**: «إن من العلماء ـ سامحهم الله ـ من قال: إن الأمر بالتشاور للندب لا للوجوب، ومنهم من قال: إنه للوجوب، ولكن لا يجب على المستشير أن يتبع رأي مستشاريه، وفي ظل هذه التأويلات، هدم الشورى كثير من الخلفاء، واستخدموا سلطانهم المطلق، فيما يريدون»[2].

ثانياً: أدلة العلماء القائلين بعدم إلزامية الشورى للحاكم

أ ـ من القرآن:

يستند العلماء القائلون بأن الشورى غير ملزمة للإمام أو الحاكم، إلى المقطع الأخير من الآية ١٥٩ من سورة آل عمران:

﴿...ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر، فإذا عزمت فتوكل على الله. إن الله يحب المتوكلين﴾.

وهم يقولون في ذلك: إن قول الله تعالى: ﴿فإذا عزمت فتوكل على الله﴾، يعني أن الأمر متروك في نهاية المطاف، إلى النبي، إن شاء أن يأخذ بما أشير عليه، كان له ذلك؛ وإن شاء ألا يأخذ به، لعدم اقتناعه، فله أن يمضي فيما عزم عليه من رأي.

جاء في **تفسيرالطبري** (ابن جرير) للآية: «فإذا صح عزمك بتثبيتنا إياك وتسديدنا لك فيما نابك

---

(١) ترجمة محمد ماضي، ص ١١٠.

(٢) ص ٢٩.

وحَزَبك من أمر دينك ودنياك، فامضِ لما أمرناك على ما أمرناك به، وافق ذلك آراء أصحابك وما أشاروا به عليك أو خالفها. فإذا عزمت على أي أمر جاءك مني أو أمر من دينك في جهاد عدوك لا يصلحك ولا يصلحهم إلا ذلك، فامضِ على ما أمرت به على خلاف من خالفك وموافقة من وافقك»[1].

وجاء في زاد المسير، لابن الجوزي: «ومعنى الكلام: (أي في الآية) فإذا عزمت على فعل شيء فتوكل على الله لا على المشاورة»[2].

وجاء في التفسير الكبير، للرازي: «... إذا حصل الرأي المتأكد بالمشورة فلا يجب أن يقع الاعتماد عليه، بل يجب أن يكون الاعتماد على إعانة الله وتسديده وعصمته، والمقصود أن لا يكون للعبد اعتماد على شيء إلا على الله في جميع الأمور»[3].

وفي تفسير القرآن المسمى بـ «السراج المنير (للإمام) الشربيني (الخطيب): «إذا قطعت الأمر على إمضاء ما تريد بعد المشاورة فتوكل على الله، أي ثق به لا بالمشاورة، فليس التوكل إهمال التدبير بالكلية بل بمراعاة الأسباب مع تفويض الأمر إلى الله»[4].

وفي تفسير فتح القدير، (للإمام) الشوكاني (محمد بن علي): «أي إذا عزمت عقب المشاورة على شيء، واطمأنت به نفسك، فتوكل على الله في فعل ذلك. وقيل: إن المعنى، فإذا عزمت على أمر، أن تمضي فيه، فتوكل على الله لا على المشاروة»[5].

وفي الكشاف، للزمخشري: «فإذا قطعت الرأي على شيء بعد الشورى، فتوكل على الله في إمضاء أمرك على الأرشد الأصلح، فإن ما هو أصلح لك لا يعلمه إلا الله، لا أنت، ولا من تشاور»[6].

وفي مجمع البيان، للطبرسي (أبو علي بن حسن): «فإذا عقدت قلبك على الفعل وإمضائه»[7].

ويرد على هذا الرأي، بأن المدلول اللغوي لكلمة «عزم»، وهو قطع الرأي على شيء ما وعدم التردد، لا يفيد جواز مخالفة أهل الشورى؛ كما أنه لا يفيد إلزامية الشورى. فالرأي المعزم عليه، قد يكون رأي أهل الشورى، أو رأي الإمام المخالف لهم، أو رأي الإمام بدون مشورة أصلاً. وكذلك فإن عبارة: ﴿فتوكل على الله﴾، لا تفيد عدم الالتزام بنتيجة الشورى، أو عدم التوكل على مشورة أهل الشورى، بل تعني فقط، مدلولها الشرعي، بالاعتماد على الله والاستعانة به رغم اتباع المشورة، وذلك لأن التأييد أو العون والتسديد، لا يكون إلا من الله سبحانه وتعالى، وإلا وقعنا في الشرك.

---

(1) ٧/٣٤٦.
(2) ٢/٤٨٩.
(3) ٩/٦٧ - ٦٨.
(4) ١/٢٦٠.
(5) ١/٦٣٠.
(6) ١٠/٤٣٢.
(7) ٤/٢٤٥.

«ولم يبين الله مستند هذا العزم والرأي الأخير الذي يكون عليه العزم، هل هو رأي من استشارهم أم رأيه هو؟ بل قال له: «فإذا عزمت» أي على رأي ما، ولم ينص ما هذا الرأي: هل هو رأي الرسول نفسه بعد الشورى أو رأي من استشارهم؟ ومن قال هنا إن العزم يكون على رأي الرسول الذي اختاره، ولو كان هذا الرأي المخالف لرأي من استشارهم، فقد تحكم في القرآن، وقال فيه بغير علم، وحمّل الآية ما لا تحمل. . .»[1].

وفي تفسير الخازن: «(فإذا عزمت) يعني على المشاورة (فتوكل على الله) أي فاستعن بالله في أمورك كلها. . . والمقصود أن لا يكون للعبد اعتماد على شيء إلا على الله تعالى في جميع أموره، وأن المشاروة لا تنافي التوكل»[2].

وفي تفسير الرازي: «دلت الآية على أنه ليس التوكل أن يهمل الإنسان نفسه كما يقول الجهّال. وإلا لكان الأمر بالمشاورة منافياً للأمر بالتوكل، بل التوكل هو أن يراعي الإنسان الأسباب الظاهرة، ولكن لا يعول بقلبه، بل يعول على عصمة الحق»[3].

ولذا، فإن المقطع الأخير من الآية ١٥٩ من سورة **آل عمران**، الذي يستند إليه النافون لإلزامية المشورة، لا يؤكد ما ذهبوا إليه، بل يمكن القول: إن المعنى الأخير في الآية، لا ينافي إلزامية المشورة، وذلك من حيث أن حقيقة التوكل لا تعني عدم التبصر والاحتياط، لتجنب الوقوع في الخطأ قدر الإمكان.

ب ـ من السنة

إن السنة النبوية الفعلية تزخر بالأدلة التي تدلل على أن الشورى غير ملزمة للإمام أو الحاكم، ومنها: صلح الحديبية، وأسرى بدر.

فالرسول قد أمضى صلح الحديبية مع قريش، بالرغم من معارضة المسلمين الشديدة له في أمور عدة، منها:

١ ـ إصرارهم على أن يستهل عقد الصلح بعبارة: بسم الله الرحمن الرحيم، وعدم استجابة النبي لطلبهم، وموافقته «قريشاً» على استبعاد هذه العبارة.

٢ ـ مخالفة المسلمين للنبي في أمره لهم، بالحلق والنحر، بعد إبرام الصلح، وعدم الاستجابة لطلبه، إلا بعدما رأوه يفعل ذلك، وفي هذا، دليل واضح على مخالفة الرسول لرأي الأكثرية، وعلى عدم إلزامية المشورة للحاكم أو الإمام.

وإذا ما رأى البعض، بأن تصرف النبي، إنما كان عن وحي، نزل في **سورة الفتح**؛ فالجواب على ذلك، هو أن سورة الفتح، نزلت بعد إبرام الصلح، وعودة المسلمين من الحديبية إلى المدينة؛ ولو

---

(١) عبد الرحمن عبد الخالق، في ظل نظام الحكم الإسلامي، ص ١٠٠.
(٢) تفسير الخازن، للإمام علاء الدين علي بن محمد البغدادي، ١/٢٩٦.
(٣) ٩/٦٧ ـ ٦٨.

نزل يوم الحديبية وحي في ذلك، لما تجرأ أحد من المسلمين على منازعة النبي، ولا سيما عمر بن الخطاب، الذي جاءه غاضباً، معترضاً على عقد الصلح . . .

وإذا ما أصرّ البعض، على أن الوحي قد نزل للنبي في شأن صلح الحديبية، فمعنى ذلك أن الوحي، قد نزل بمخالفة الأكثرية، ودلّل على عدم إلزامية المشورة؛ وبهذا بيّنة واضحة على عدم إلزامية المشورة. والسؤال الذي يبقى والحال هذه، هو: لماذا لم يصارح النبي إذاً، المسلمين، بحقيقة الأمر، وبأن الوحي قد نزل عليه بشأن عقد الصلح؟

وكذلك، فالنبي لم يأخذ يوم بدر، بمشورة أصحابه، ومن بينهم عمر بن الخطاب، وكان أن استقل برأيه الذي سانده فيه أبو بكر الصديق، بعيداً عن رأي الأكثرية.

والآية: ﴿ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض. . .﴾[1].

التي نزلت مخطّئة للنبي على ما ذهب إليه، لا شيء فيها يشير إلى تخطئته لعدم أخذه برأي الأكثرية من أصحابه.

«حقاً لقد نزلت آيات شديدة العتب على الرسول لعدم أخذه برأي الآخرين، ولكن ذلك العتاب لم يكن لعدم أخذه برأي الأغلبية من أصحابه، وإنما لأن رأيهم كان الأصلح . . .»[2].

(ويرد على هذا، بأن قبول الرسول (ص) للفداء من أسرى بدر، إنما كان نتيجة رأي جمهور الصحابة لا رأي أبي بكر وحده، أو استقلاله برأيه هو؛ ولهذا أجاب عمر بن الخطاب عند سؤاله له عما يبكيه وصاحبه أبا بكر، بعد نزول الآية عليه: للذي عرض عليَّ أصحابك من أخذهم الفداء. . .)[3].

ج ـ الأدلة المستفادة من سيرة الخلفاء الراشدين

من الأدلة التي يستند إليها القائلون بعدم إلزامية المشورة، هو أن الخليفة الأول: أبا بكر الصديق، خالف جمهور المسلمين، بعدم إنفاذ جيش أسامة بن زيد إلى الشام لمحاربة الروم؛ فضلاً عن رفضه لطلبهم، تأمير غيره، ممّن هو أسنّ منه، قائلاً: «والله لا أحل عقدة عقدها رسول الله (ص) ولو أن الطير تخطفنا والسباع من حول المدينة»[4].

«قال بعض الأنصار لعمر، قل له فليؤمِّر علينا غير أسامة، فلما ذكر له ذلك، قال: ثكلتك أمك يا بن الخطاب. . . أؤمر غير أمير رسول الله (ص)»[5].

«وهذا الحادث في وضوحه وصراحته وأهميته لا يحتاج إلى تعليق، فهو شاهد بألفاظه وعباراته

---

(1) سورة الأنفال، آية: ٦٧. انظر أيضاً مثل هذه الآية: ﴿يا أيها النبي قل لمن في أيديكم من الأسرى. . .﴾ الأنفال، آية: ٧٠. وكذلك، ﴿وإن يأتوكم أسارى تفادوهم وهو محرم عليكم﴾ البقرة: ٨٥.

(2) عبد الحميد متولي، مبدأ الشورى في الإسلام، ص ١٥ ـ ١٦.

(3) انظر: تفسير الطبري، ٣٧٥/٧. وتفسير المنار، لمحمد رشيد رضا، ٩٩/٢ ـ ١٠٠.

(4) البداية والنهاية، لابن كثير، ٣٠٤/٦.

(5) المصدر نفسه.

وتشبيهاته على عدم إلزامية الشورى. . . »[1].

«إنه قد يقال إنه إعمال لأمر الرسول (ص) وإتمام لما بدأ به. فأقول: قد يكون ذلك، ولكن أبا بكر عندما أصر على إنفاذ ما بدأ به الرسول، كان ذلك خلافاً لرأي الأكثرية التي كانت هم كبار الصحابة. وقد كان اعتراضهم في أول الأمر على إنفاذ جيش أسامة. ثم وقع اعتراضهم على إمرة أسامة لهم. وهذا الموقف من أبي بكر بعدم اعتماد رأي الأكثرية، ومخالفته لهم، والأخذ برأيه ورأي الأقلية التي اتبعته، يؤكد لنا بأن لولي الأمر أن ينفرد برأيه»[2].

مع الإشارة إلى أن الاعتراض على إمرة أسامة على الجيش المرسل إلى الشام، قد حصل على عهد النبي من قبل، ومن لدن جمهور المسلمين، ولم يستجب النبي لهم[3]، قائلاً: «إن كنتم تطعنون في إمارته فقد كنتم تطعنون في إمارة أبيه من قبل، وأيم الله كان خليقاً للإمارة، وإن ابنه من بعده لخليق بالإمارة».

وكذلك خالف أبو بكر جمهور الصحابة، بعدم محاربة العرب المرتدين عن أداء الزكاة، عندما سألوه ذلك، لكي يتألفهم، ويتمكن الإيمان من قلوبهم، ثم يزكون بعد ذلك برضى منهم.

«علام تقاتل الناس وقد قال رسول الله (ص): «أمرت أن أقاتل «الناس» حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها!»؟ فقال أبو بكر: والله لو منعوني عقالاً كانوا يؤدونه إلى رسول الله (ص) لأقاتلنهم على منعها. إن الزكاة حق المال، والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة. . . »[4].

ويرد على هذا، بأن حرب أهل الردة، لم تكن موضوعاً للشورى يتصل بالاجتهاد، بالنسبة إلى أبي بكر، وإنما كانت من أمور الشريعة التي نصّ عليها: «إن الزكاة حق المال».

ويرد على هذا الرد، بالقول: إنه لو كان ثمة نص قطعي لا خلاف عليه، لما اختلف الصحابة حوله، ولكانوا وقفوا إلى جانب أبي بكر؛ ولكنّ الأمر يحتمل الاجتهاد، وإذاً، كان موضوعاً للشورى، وكان على أبي بكر أن يشاور فيه، ويقبل نتيجة الشورى.

ويرد على هذا أيضاً، بأن أبا بكر قد استطاع في النهاية إقناع المسلمين بوجهة نظره بمحاربة العرب المرتدين، ولم يستبد برأيه، ـ كما يدعي البعض ـ، لأن لا حقّ شرعياً له بذلك أصلاً.

«وربما استشهد بعضهم بموقف أبي بكر في حرب الردة واعتراض بعض الصحابة له في قتاله من نطق بالشهادتين. . . وهذا استشهاد يرد في غير موضعه، فقصة أبي بكر مع المرتدين ومانعي الزكاة لا تعني إلا أنه عرف الحق قبل عمر، ثم ما لبث أن أقنع به صاحبه فأيّد وجهه واتفقا جميعاً على تنفيذه»[5].

---

(١) حسن هويدي، الشورى في الإسلام، ص ١٨.

(٢) محمود بابللي، الشورى في الإسلام، ص ٩٧ ـ ١٠٠.

(٣) سيرة ابن هشام، ٢/٣٦٠.

(٤) البداية والنهاية، لابن كثير، ٦/٢١٣. وتاريخ الخلفاء، لابن قتيبة، ص ١٧.

(٥) (الشيخ) محمد الغزالي، الإسلام والاستبداد السياسي، ص ٥٧.

«الزعم بأن أبا بكر ألزم المسلمين برأيه في حرب المرتدين، باطل كل البطلان، لأن أبا بكر لم يلزم المسلمين بشيء على غير إرادتهم، ولكنه رأى قتال مانعي الزكاة وإن صلوا، وخالفه في هذا جمهور المسلمين، وناقشهم وأقنعهم بأن الزكاة أخت الصلاة، ومن منع الزكاة كمن منع الصلاة»(١).

كما أن الخليفة الثاني: عمر بن الخطاب، طبق مبدأ «من أين لك هذا»، وقاسم بعض ولاته من كبار الصحابة، - مثل: أبو هريرة، وسعد بن أبي وقاص، وعمرو بن العاص -، الزيادة الكبيرة اللاشرعية التي طرأت على ثرواتهم بعد انتهاء ولايتهم، وذلك دون مشورة أحد؛ ولو كانت الشورى إلزامية، لما حقّ له مثل ذلك التصرف. وعندما تمَّ له فتح العراق، لم يستمع إلى رأي قادة الجيش وعامته، بأن يقسم بينهم الأراضي المفتوحة والمعروفة: بسواد العراق؛ ورأى، - لمصلحة المسلمين -، أن يُبقي عليها بيد أصحابها، لقاء بدل معين، فيكون ذلك دخلاً ثابتاً للإنفاق على الجيش، بدلاً من توزيعها، وضياع غلتها، أو عدم التمكن من استثمارها.

ويرد على هذا، بأن الشورى في القضايا الهامة أو العامة، حقٌّ للأمة؛ ولكن الأمور الخاصة أو الثانوية، يمكن البت فيها من قبل رئيس الدولة أو الإمام، لأنه لا يعقل أن تعرض كل الأمور: صغيرها وكبيرها، على أهل الشورى، لأن في ذلك تعطيلاً لمسيرة الحكم. ثم إن عمر بن الخطاب لم ينفرد برأيه في عدم قسمة أرض السواد؛ فقد وافقه على رأيه في نهاية المطاف، أغلبية الصحابة، بعد أن أقنعهم بأدلته التي عرضها أمامهم(٢).

هذا، فضلاً عن أن الحكم أيام الخليفة الثالث: عثمان، والخليفة الرابع: علي، لم يكن شورياً، ولم يأخذا بالشورى بوجه الإجمال، ولا سيما علي، الذي قال لطلحة بن عبيدالله، و الزبير بن العوام عندما عتبا عليه، لعدم مشاورتهما: «نظرت إلى كتاب الله وما وضع لنا وأمرنا بالحكم به، فاتبعته، وما استن النبي (ص) فاقتديته، فلم أحتج في ذلك إلى رأيكما ولا رأي غيركما، ولا وقع حكم جهلته فاستشيركما وإخواني المسلمين، ولو كان ذلك لم أرغب عنكما ولا عن غيركما. . .»(٣).

مع الملاحظة أيضاً، بأن النبي لم يكن يأخذ بمبدأ الأقلية أو الأكثرية في اتخاذ القرارات، وإلا لكان وضع لهذا المبدأ نظاماً معيناً، يوضح فيه هذه الأكثرية. وبناء على هذا، فإن الفقهاء لم يتعرضوا لمبدأ الأكثرية الملزمة في الشورى، وهو مبدأ حديث العهد، وهو غير إسلامي. ولو كان مبدأ إسلامياً، لتنبه الفقهاء إليه، ووضعوا له قوانينه ونظمه، كما هو الحال بالنسبة إلى بحوث الفقه المختلفة.

ويرد على هذا، بأن مبدأ الأخذ بالأكثرية التي تقوم عليه الديموقراطيات الحديثة، معروف في الإسلام منذ عهوده الأولى. فمن المعروف أن عمر بن الخطاب حصر الخلافة من بعده في ستة من أكابر الصحابة؛ وأوصى أنه إذا اتفق أربعة منهم على واحد، وخالف اثنان، فلا يعتد برأيهما. وإذا انقسم

---

(١) عبد الرحمن عبد الخالق، الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي، ص ١٠١.

(٢) محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص ١١٦.

(٣) عباس محمود العقاد، عبقرية الإمام، ص ٢٢ - ٢٣. (مع الإشارة إلى أنه قد جاء في نهج البلاغة للإمام عليّ، قوله: «ولا غنى كالعقل؛ ولا فقر كالجهل؛ ولا ميراث كالأدب؛ ولا ظهير كالمشاورة». شرح الشيخ محمد عبده، تحقيق عبد العزيز سيد الأهل، ٤/ ٥٧٥).

الستة إلى ثلاثة، و ثلاثة، فيكون ابنه عبدالله، المرجح لأحد الطرفين. حتى إن الإجماع في الحقيقة، ـ وبرأي ابن جرير الطبري، وأبي بكر الرازي، وأبي الحسين الخياط «المعتزلي». . . إلخ ـ، ما هو إلا رأي الأكثرية إزاء الأقلية، أو لتعذر معرفة جميع آراء المجتهدين المنتشرين في ديار الإسلام. وقد تطرق الغزالي إليه في معرض بحثه فيما إذا بويع لإمامين، وترجيحه انتخاب الذي حاز أكثر من غيره، على رضى المسلمين: «الكثرة أقوى مسلك من مسالك الترجيح»[1].

ويرى ابن تيمية، أن أبا بكر إنما «صار إماماً بمبايعة جمهور الصحابة»[2].

كما يرى الماوردي أنه «إذا اختلف أهل المسجد في اختيار إمام، عمل على قول الأكثرين»[3].

ثم إن علماء الأصول يقررون بعض المقولات الفقهية، مثل: «الكثرة حجة»، و «الأكثرية مدار الحكم عند فقدان الدليل».

وإذا كان لا يوجد للفقهاء أبحاث في مبدأ الأكثرية، فهذا لا يعني أن مبدأ الأكثرية والأقلية، ليس من مبادىء الحكم في الإسلام.

ويرد على هذا، أن الإسلام لا ينظر إلى الكثرة على أنها معيار الصواب، أو دليل قاطع أو راجح عليه، أو ميزان للحق والباطل[4]؛ حتى إن القرآن في كثير من آياته، يذهب إلى ذم الكثرة، ويصفها بالجهل.

﴿أكثر الناس لا يؤمنون﴾[5].
﴿ولكن أكثرهم يجهلون﴾[6].
﴿وإن كثيراً من الناس لفاسقون﴾[7].
﴿ولكن أكثر الناس لا يشكرون﴾[8].
﴿ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾[9].
﴿وما يتبع أكثرهم إلا ظناً﴾[10].

﴿. . . وإن كثيراً من الخلطاء ليبغي بعضهم على بعض إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم﴾[11].

---

(١) الغزالي، الرد على الباطنية، ص ٦٣.
(٢) ابن تيمية، في منهاج السنة النبوية، ١/١٤١.
(٣) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٩٨.
(٤) أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه، ص ٥٨. و عباس محمود العقاد، الديمقراطية في الإسلام، ص ٧٨.
(٥) سورة غافر، آية: ٥٩.
(٦) سورة الأنعام، آية: ١١١.
(٧) سورة المائدة، آية: ٤٩.
(٨) سورة غافر، آية: ٥٩.
(٩) سورة يوسف، آية: ٤٠.
(١٠) سورة يونس، آية: ٣٦.
(١١) سورة ص، آية: ٢٤.

﴿قل لا يستوي الخبيث والطيب ولو أعجبتك كثرة الخبيث﴾[١].

وقد كان الفقهاء الأوائل يسمون العامة، بالغوغاء، والجهلاء. فابن عباس مثلاً، كان يقول عن العامة، إنهم ما اجتمعوا إلا وأضروا. وفي العصر الحاضر، رأى جمال الدين الأفغاني «أن الحقائق، ما ظهرت وانتشرت إلا بواسطة أفراد قلائل قاومهم المجموع»[٢].

ويرد على هذا، بالقول، إن هذه الآيات أعلاه، متعلقة بالأمم الضالة والكفار والمشركين، وليس بالمسلمين؛ والمتعلقة منها بالمسلمين، إنما هي خاصة بشؤون العقيدة والآخرة، والثواب والعقاب، وليس بالشؤون الدنيوية التي يحتاجون فيها إلى التشاور، والأخذ بالأكثرية.

«الكثرة المذمومة هنا هي كثرة الكفر والضلال لا مجموع الأمة وجمهور خيارها. فالأمة بمجموعها معصومة عن الخطأ. [عن النبي (ص): لا تجتمع أمتي على خطأ]. وجمهور الأمة أقرب إلى الصواب من القلة في الأمور التي لا نصّ فيها. فانظر كيف يستدل بالآيات في غير مواضعها وتنزل على غير أحكامها ومنازلها»[٣].

ورأينا، أنه إذا كانت الشورى ملزمة للإمام، الذي يُفترض فيه أن يكون أفضل شخصيات الأمة، علماً، وخُلقاً، فذلك يعني تقييداً لحقه في الاجتهاد، واستنباط الأحكام الشرعية من مصادرها في كل القضايا التي تُعرض له. وهو تقييد غير جائز شرعاً؛ لأنه ليس له الحق في ألّا يجتهد، أو يترك رأيه إلى رأي غيره من المجتهدين، والعكس صحيح، لأن الأمة كلها مأمورة بطاعته، في كتاب الله، وسنة رسوله:

﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾[٤].

مع الملاحظة دائماً، أن الخليفة، أو الإمام، أو الحاكم، ملزم بالتشاور في الأمور الهامة أو العامة أو الرئيسة، التي تعود بالنفع أو الضرر على عامة المسلمين: داخلياً وخارجياً، والتي ليست موضوعاً للاجتهاد الشخصي، أو ذات صفة شرعية استنباطية خاصة. وإذا كان لا يوجد ما يشير إلى مبدأ الأكثرية في الشريعة، فلا شيء يمنع من الأخذ به، وفاقاً لدليل المصلحة المرسلة، الذي يحول بين الحاكم والاستبداد.

ثالثاً: رأي العلماء القائلين بأن الأمر في الشورى، مرده إلى الأمة، وأدلتهم على ذلك.

يرى بعض العلماء المعاصرين[٥]، ان لا شيء في الشريعة يشير إلى أن نتيجة الشورى ملزمة أو غير ملزمة. ولذا، فإن الأمر في ذلك، أي في إلزاميتها أو عدم إلزاميتها، إنما يعود في نهاية المطاف، إلى

---

(١) سورة المائدة، آية: ١٠٠.

(٢) (عن) أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه، ص ٥٨. وعباس محمود العقاد، الديمقراطية في الإسلام، ص ٨٧.

(٣) عبد الرحمن عبد الخالق، الشورى في ظل الحكم الإسلامي، ص ١٠٦.

(٤) سورة النساء، آية: ٥٩.

(٥) انظر، عبد الحميد متولي، مبدأ الشورى في الإسلام، ص ١٧. ومبادىء نظام الحكم في الإسلام، ص. ٦٧٠.

أمر الأمة وحدها، التي هي خليفة الله على الأرض. فإن شاءت هذه أن تقيد الحاكم، بالأغلبية، فعلت؛ وإن شاءت أن تمنحه سلطة الحكم والتقرير نيابة عنها، لكفاءته أو للمصلحة العامة، فلها ذلك.

وهم يستندون في رأيهم ذلك، إلى أن الأدلة بالنسبة إلى إلزامية الشورى أو عدم إلزاميتها، متعارضة تماماً فيما بينها. وفي هذه الحال، يمكن الرجوع إلى المبدأ الأصولي القائل: بعدم الإلزام أو الوجوب عند تعارض الأدلة، وبذلك يعود الأمر إلى الأمة.

ويرد على هذا الرأي، بأن الشورى مبدأ أساسي وإلزامي في الفكر السياسي الإسلامي. وجوهر الشورى هو الالتزام بالأكثرية عند اختلاف الرأي. والأدلة التي ترجح إلزامية الشورى تفوق الأدلة التي تنقضها؛ وإذاً، فالأمر والحال هذه، ليس متروكاً للأمة.

٦ ـ من هم أهل الشورى؟ وكيف يتم اختيارهم؟

١ ـ من هم أهل الشورى؟

بعد حديثنا عن الشورى وطبيعتها: واجبة أم اختيارية؟ ومحصلتها: ملزمة أم مُعلِمة؟ يأتي التساؤل عمّن هم أهل الشورى هؤلاء، الذين أمر الله تعالى باستشارتهم، في قوله تعالى: ﴿وشاورهم في الأمر﴾. هل هم يا ترى جميع صحابة الرسول؟ أم قسم منهم؟ أم أفراد معينون؟

الواقع أنه لا شيء واضح أو صريح في هذا الشأن، لا في القرآن الكريم، ولا في السنة القولية. وإذاً، يبقى لمعرفة ذلك، الرجوع إلى السنة الفعلية للرسول، واستقراء التطبيق العملي زمن الخلفاء الراشدين، علّنا نجد ما ينير سبيلنا في هذا الصدد.

يمكن القول، إن النبي (ص)، لم يكن يتبع طريقة واحدة معينة للشورى. فهو تارة، كان يستشير جمهور المسلمين، وذلك في الشؤون التي تهمهم مباشرة، كما فعل بالنسبة إلى غنائم هوازن، حيث عمد إلى معرفة آراء جميع الذين اشتركوا في الحرب؛ وكما في أُحُد، حيث حرص على معرفة رأي جميع الحاضرين، وأخذ برأي الأكثرية منهم. وتارة، كان يكتفي بمشاورة كبار أصحابه، كما فعل في بدر، حيث اكتفى بمعرفة رأي كبار القوم الممثلين للمهاجرين، والأنصار، وأخذ به؛ وكما في صلح غطفان، حيث اكتفى بمشاورة سعد بن عبادة، وسعد بن معاذ، لمعرفة رأيهما فيه، وهما رأسا قومهما، وأخذ برأيهما.

أما في عهد الخلفاء الراشدين، فيمكن القول، إن أبا بكر، استشار عامة المسلمين في حرب فارس، والروم. وعمر بن الخطاب، كان يستشير جمهور المسلمين في تولية الولاة، وقسمة الأرض؛ أما بالنسبة إلى الأمور الخاصة، كالأمور الفقهية، فكان يحرص على استشارة كبار الصحابة من ذوي الرأي، وبخاصة، علي بن أبي طالب.

ولذا، فإنه يصعب تحديد أهل الشورى، سواء كان ذلك في عهد الرسول (ص)، أو زمن الخلفاء الراشدين. وإنما يمكن الموافقة على الرأي القائل: إنهم كانوا زمن الرسول: «كبار الصحابة من المهاجرين وزعماء الأنصار الذين كانوا يمثلون أقوامهم ويحظون بثقتهم». وكانوا كذلك زمن الخلفاء الراشدين، بالإضافة إلى الذين قاموا بأعمال جليلة في سبيل نشر الدين، ـ كالعلماء، وقادة الجند ـ،

وحظوا نتيجة لذلك، بشهرة عظيمة بين الناس. . .

وإذاً، فإن تعيين أهل الشورى، كان يحصل بصورة طبيعية، ولم يكن يتم نتيجة لاختيار، أو انتخاب، (تعيين طبيعي).

وفي هذا الشأن، يقول أبو الأعلى المودودي في كتابه، **نظرية الإسلام وهديه**: «إن الإسلام كان قد نهض في مكة كحركة من الحركات، ومن طبيعة الحركات أن الذين يستجيبون لدعوتها قبل غيرهم هم الذين يكونون أصحاب الداعي وسواعده ورجال مشورته. فالذين كانوا السابقين الأولين في الإسلام، أصبحوا ـ بطريق فطري ـ أصحاب الرسول (ص) وأهل مشورته. ثم ظهر فيها بعد، رجال امتازوا بخدماتهم وتضحياتهم وبصيرتهم وفراستهم، ولم يكن انتخابهم قد تمّ بالأصوات، ولكن بما عانوا في حياتهم من المحن والشدائد والتجارب، وهي طريق للانتخاب أكثر صحة وأدنى إلى الفطرة من طريق الأصوات»[1].

ويقول محمد أسد في كتابه، **منهاج الإسلام في الحكم**: «لقد كان المجتمع العربي في ذلك الحين ما يزال محتفظاً بطابعه القبلي إلى حدّ كبير ـ وإن كان الإسلام قد أوهى إلى حدّ ما عُرى الروابط القبلية ـ ولذلك فإن رؤساء القبائل والبطون كان لهم ـ في الواقع ـ حق تمثيل الجماعات التي يتزعمونها. ولو فرضنا جدلاً أن الخليفة قد أصرّ على إجراء انتخاب عام، لجاء هؤلاء الزعماء أنفسهم، فلم تكن هناك حاجة لإجراء انتخاب عام»[2].

ويرد على هذا، بأن القرآن الكريم لم يعين أهل الشورى، ولم يتحدث عنهم، وإنما يأمر بالشورى، مما يفيد بأن المشاورة تكون لعامة المسلمين. وما يؤكد ذلك، هو أن أهل الأقاليم المفتوحة كانوا يُستشارون في أقاليمهم[3].

والرّد على هذا الرّد، هو أن النبي (ص) قد عين بسلوكه، أهل الشورى. فهو عندما كان يطلب من الناس أن يشيروا عليه: «أشيروا عليَّ أيها الناس»، كما في حادثة الإفك مثلاً، لم يكن يقصد بذلك، عامة الناس؛ لأن الفرد العادي ليس لديه من الرأي ما يمكنه الإشارة به على النبي. وإذاً، فإن الناس المعنيين لم يكن يراد بهم إلا صحابة النبي؛ وقد أطلق عليهم فيما بعد اسم: «أهل الحلّ والعقد».

ومما يدلّل على أن الشورى لم تكن تطلب من الجمهور، حتى في الأمور الهامة، هو اعتماد أبي بكر الصديق في عهده بالخلافة لعمر بن الخطاب «على رأي خاصة أهل الرأي من الصحابة في المدينة، ومن المسلم به أن من كان خارج المدينة لم يشترك في اختيار عمر للخلافة، ولم يشارك مع أهل الشورى بنصيب»[4].

---

(١) ص ٢٨٥.

(٢) ص ١٠٥.

(٣) انظر مثلاً: (الشيخ) محمد أبو زهرة، **المجتمع الإنساني في ظل الإسلام**، ص ١٦٥. ويعقوب محمد المليجي، **مبدأ الشورى في الإسلام**، ص ١٤٧.

(٤) **المجتمع الإنساني في ظل الإسلام**، ص ١٦١. وعبد الحميد متولي، **مبدأ الشورى في الإسلام**، ص ٢٣.

ويردّ على هذا، أيضاً، بأنه مما لا شك فيه، أن أهل الشورى لم يكونوا جمهور المسلمين، وإنما كانوا رؤساءهم الممثلين لهم والحائزين على ثقتهم؛ لأنه لا يمكن مشاورة عامة المسلمين في كل مسألة، لاقتضاء ذلك زمناً طويلاً، سواء بجمعهم أو بمشاورتهم. وبمشاورة رؤسائهم تتحقق مشاورتهم وإن بصورة غير مباشرة.

وردنا نحن على هذا، هو أنه إذا كان الأمر كذلك، في الشورى، فلماذا لم يكتف النبي، والحال هذه، بمشاورة كبار المسلمين في سبي هوازن والتنازل عنها، وآثر مشاورة جميع الناس لكي يعرف رأي كل منهم صراحة؟ ولماذا كانت تؤخذ البيعة للخليفة من عامة المسلمين؟ ثم من هم أهل الشورى هؤلاء؟ وهل كانوا يؤلفون مجلساً للشورى كما يزعم البعض، إلى جانب الرسول والخلفاء الراشدين؟

«(لقد) تألف ـ حتى في العهد النبوي ـ ذلك المجلس الشوري من رجال معينين معلومين، فلا يصح إذن ظن الذين قالوا إن الخليفة هو الذي كان يدعو للمشاورة من يشاء، وفي أي وقت يشاء، وبأي طريق يشاء»[1].

وإذا كانوا يؤلفون مجلساً للشورى، معروف الأعضاء، محدّد الصلاحيات، فهل كانت قراراته ملزمة للرسول، والخلفاء الراشدين يا ترى؟ أم أن ما يمكن تسميتهم بأهل الشورى، لم يكونوا في الواقع سوى صحابة الرسول أو حاشيته، يؤثرهم على غيرهم بالمشورة، لا أكثر ولا أقل؟ وهل يتفق معنى الشورى مع معاني المصطلحات الشرعية التي استجدت في الإسلام، مثل: **«أهل الحلّ والعقد»**، و **«أهل الاجتهاد»**، و **«أهل الأختيار»**؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب، فإننا نسأل: هل هناك اتفاق من قبل العلماء على معاني هذه المصطلحات، التي يمكن على ضوئها، معرفة معنى أهل الشورى بصورة أوضح؟ ثم هل يتفق معنى أهل الشورى مع مصطلح **«أولي الأمر»**، الذي ورد في القرآن الكريم؟ وهل يمكن اعتبار «أولي الأمر»، وكما يتحدث عنهم العلماء أو الفقهاء، مرادفاً لأهل الشورى؟

بالنسبة إلى السؤال الأول، وهو: هل يمكننا اعتبار **أهل الشورى** هم أنفسهم **أهل الحل والعقد**، أو **أهل الاختيار**، أو **الاجتهاد**، وهي كلها مصطلحات مستجدة في الإسلام، لا نجد لها ذكراً، لا في القرآن ولا في السنة، فإن الجواب عليه، لا يزال محل خلاف؛ وقد تنوعت التفاسير لمعاني أهل الحل والعقد، أو الاجتهاد، أو الاختيار، بحسب مذاهب العلماء والمفسرين واختصاصاتهم: علماء أصول، علماء سياسة شرعية... إلخ[2]. وإذا كان علماء الأصول يرون أن **أهل الحل والعقد**، هم: **أهل الاجتهاد**؛ وعلماء السياسة الشرعية يرون أن **أهل الحل والعقد**، هم: **أهل الاجتهاد**، و **أهل الاختيار**، و **أهل الشورى**؛ فإننا نرى أنه لا فروق أساسية بين هذه المصطلحات كلها. فأهل الشورى هم أهل الحل والعقد، وأهل الاجتهاد، والاختيار، ولا سيما من الناحية السياسية الشرعية.

أما الجواب على السؤال الثاني، وهو، إذا كان يمكن النظر إلى **«أهل الشورى»** على أنهم هم نفسهم **«أولي الأمر»**، فالأمر يتطلب بعض التوضيح.

---

(١) انظر، أبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلام وهديه**، ص ٢٨٩.

(٢) انظر، أبو الحسن الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص ٥ ـ ٦. والخطيب البغدادي، **أصول الدين**، ص ٢٧٩ (نقلاً عن محمد ضياء الدين الريّس، **النظريات السياسية الإسلامية**، ص ٢٢٤).

لقد ورد مصطلح «أولي الأمر» مرتين في القرآن الكريم:

الأولى في الآية ٥٩ من سورة النساء:

﴿يا أيها الذين آمنوا، أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم، فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، ذلك خير وأحسن تأويلاً﴾.

والثانية في الآية ٨٣ من سورة النساء:

﴿وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به. ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم. ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلاً﴾.

ولم يتفق العلماء سواء منهم القدامى أو المعاصرون، على تفسير واحد لهذا المصطلح.

ففي **الكشاف**، للزمخشري، إن أولي الأمر في الآية الأولى، هم: «أمراء الحق»؛ وقيل: «هم أمراء السرايا؛ وقيل: هم العلماء»[1]. وأما في الآية الثانية فهم: «كبراء الصحابة، البصراء بالأمور أو الذين كانوا يؤمرون منهم»[2].

وفي **تفسير ابن كثير**، إن المقصود بأولي الأمر في الآية الأولى، هم «الأمراء والعلماء»[3].

وفي **مجمع البيان**، للطبرسي، إن مصطلح «أولي الأمر» في الآية الأولى، له معانٍ عدة، منها: «أنهم الأمراء». ومنها: «أنهم العلماء». ومنها: أنهم «هم الأئمة من آل محمد» المعصومون عن الخطأ. وفي الآية الثانية: «الأئمة المعصومون»[4].

وفي **مفاتيح الغيب**، للرازي، إن أولي الأمر هم «أهل الحل والعقد»[5]، وذلك دون أن يبين لنا صراحة من هم أهل الحل والعقد؛ هل هم المجتهدون في الأحكام الشرعية (وهو رأيه على الأرجح)، أم أهل الشورى والاختيار والانتخاب (اختيار الخليفة أو الإمام)؟

وفي **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، لابن تيمية (أبي العباس أحمد)، إنهم «الأمراء والعلماء»[6].

وفي العصر الحديث، رأى الشيخ محمد عبده، أن المقصود بأولي الأمر، جماعة أهل الحل والعقد من المسلمين المتمثلين، بالأمراء، والحكام، والعلماء، ورؤساء الجند، وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات والمصالح العامة.

«إن أولي الأمر في زماننا هذا، هم كبار العلماء ورؤساء الجند، والقضاة، وكبار التجار، والزراع، وأصحاب المصالح العامة، ومديرو الجمعيات والشركات، وزعماء الأحزاب، وبايعو الكتاب، والأطباء، والمحامون، الذين تثق بهم الأمة في مصالحها وترجع إليهم في مشكلاتها»[7].

---

(١) ٥٣٣/١.
(٢) ٥٤٠/١.
(٣) ٥١٨/١.
(٤) ١٧٤/٥.
(٥) ٣٥٧/٣.
(٦) ص ١٨٢.
(٧) تفسير المنار، ١٨١/٥ ـ ١٩٨.

كما رأى الشيخ محمد رشيد رضا، أن «المراد بأولي الأمر، أهل الرأي والمكانة في الأمة، وهم العلماء بمصالحها وطرق حفظها والمقبولة آراؤهم عند عامتها. . . وهم الذين يسمون عند الأمم الأخرى بنواب الأمة»[1].

ويذهب مذهب محمد عبده، ورشيد رضا، آخرون كذلك، حيث يقول بعضهم: إذا كانت الآية الأولى ـ الآية ٥٩ من سورة النساء ـ عامة، تقرر قاعدة كلية؛ وفهم منها أن أولياء الأمر، هم: الحكام؛ فإن الآية ٨٣ من سورة النساء ـ تبعد هذا التفسير، لأنها تتحدث عن أولي أمر، مع الرسول (ص)؛ ولم يكن مع الرسول (ص) حكام، فعمّن تتحدث الآية الثانية؟ صريح القرآن يفيد أن هؤلاء، هم أكابر المسلمين من أصحاب الرسول (ص) وغيرهم من أهل العلم، والخبرة، والمكانة، ممن يتبعهم الناس عادة. وهم الذين عبر عنهم العلماء باسم: أهل الحل والعقد، وهذا ما يجب فهمه من الآيتين، إذ إن «أولي الأمر فيهما شيء واحد. وقد كان هؤلاء يكونون ما يشبه المجلس الشوري للرسول (ص)»[2].

وإذاً، فإن مصطلح «أولي الأمر» في الآيتين ـ ٥٩ و٨٣ من سورة النساء ـ الذي يشتمل معناه على الحكام والأمراء، لا يتفق ومعنى أهل الشورى أو أهل الحل والعقد كما يرى البعض؛ وبالتالي، لا يصح الاستدلال بهاتين الآيتين، للتأكيد على إلزامية الشورى بالأكثرية.

«المراد بأولي الأمر في الآيتين، هم: «أهل الشورى»، أو «أهل الحد والعقد»، وإن ذلك لا يشمل «الحكام والأمراء»»[3].

والادعاء، أن هذا المصطلح: «أولي الأمر»، قد ورد بصيغة الجمع في القرآن الكريم، مما يوحي بأن المقصود منه، هو جماعة أهل الشورى، ولا يمكن حمله بالجمع على الحكام، لأن المفروض أن يكون الحاكم أو الإمام واحداً[4]، غير صحيح؛ لأنه إذا كان الإمام أو الحاكم واحداً، فإن هناك ولاة أو حكاماً آخرين، يحكمون باسمه أيضاً.

وباختصار، يمكن القول، بأن معظم العلماء في العصر الحاضر، يعتبرون أن أهل الشورى، هم: «كبار العلماء، وأهل الإختصاص، والخبرة، ورؤساء الجند، والزعماء، بالإضافة إلى أعضاء المجالس النيابية المنتخبة»[5]. بمعنى، أن أولي الأمر: هم أهل الحل والعقد، وهم أهل الشورى. وأن الجماعات أو الأمم التي لم تبلغ من الرقي ما يجعلها تأخذ بأسلوب الانتخابات المباشرة طريقاً لها للحكم، فلا يزال الزعماء، وكبار العلماء، يُعتبرون ممثلين لطوائفهم، وبالتالي يمثلون أهل الشورى بعامة. ولكن حيث الأمم والجماعات تخطت مرحلة البساطة في الحياة إلى الحياة الاجتماعية المنظمة

---

(١) المصدر نفسه، ٢٠٣/٤.
(٢) محمود فياض، الفقه السياسي عند المسلمين، ص ١٤.
(٣) عبد الحميد الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، ص ٢٤٥.
(٤) عبد الحميد متولي، مبادىء نظام الحكم في الإسلام، ص ٢١٠.
(٥) انظر مثلاً، الشيخ عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، وخلاصة تاريخ التشريع الإسلامي، ص ٥١. والشيخ محمود شلتوت، الإسلام: عقيدة وشريعة، ص ٤٦٣.

القائمة على نظام الاقتراع المباشر لمعرفة زعماء الأمة، فإن أهل الشورى هم هؤلاء المنتخبون من قبل الأمة، أي: «**الأعضاء المنتخبون**»، أو «**أعضاء المجالس النيابية**». أما أهل العلم والاختصاص ممن لا يؤلفون جزءاً من هؤلاء الأعضاء المنتخبين، فيمكن القول، إنهم يمثلون «**أهل الشورى الخاصة، أو الفنية**»، بجانب أهل الشورى العامة.

٢ ـ أسلوب اختيار أهل الشورى

إن كيفية اختيار «أهل الشورى» ما تزال أيضاً مسألة خلافية بين العلماء في العصر الحاضر. فمنهم من يرى وجوب اختيارهم عن طريق الانتخاب المباشر من قبل الأمة. ومنهم من يرى وجوب تعيينهم من قبل الإمام أو الحاكم. ومنهم من يؤكد على ظاهرة الانتخاب الطبيعي لهم من قبل عامة المسلمين ـ كما في المجتمعات العقيدية، حيث يتدرج الأفراد صعوداً، حسب درجتهم العقيدية ـ. ومنهم من يمزج في اختيارهم بين أسلوب الانتخاب المباشر، وأسلوب التعيين... إلخ.

أ ـ اختيار أهل الشورى عن طريق الانتخاب

وهذا معناه أن يشترك جميع أفراد الأمة الإسلامية في اختيار أهل الشورى، كما حصل مثلاً في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، بالنسبة إلى انتخاب «مجلس الشورى الإسلامي» (البرلمان الإيراني).

وإذا كان المسلمون الأوائل لم يعرفوا نظام الانتخاب المباشر، فذلك نظراً لطبيعة المجتمع الإسلامي الأول وبساطة الحياة فيه. واليوم، ونتيجة لاتساع المجتمعات، وازدياد السكان، وتعقد الحياة، لا شيء يمنع من الأخذ بنظام الانتخاب المباشر، الذي عن طريقه، يمكن التعرف على إرادة الأمة الحقيقية(١).

ب ـ اختيار أهل الشورى عن طريق التعيين

يرى بعض العلماء، أن الانتخاب المباشر لاختيار أهل الشورى، تكتنفه عيوب كثيرة، تتمثل بممارسة الحيل والخداع والوسائل المنافية للتعاليم الدينية، بغية النجاح. والطريق الصحيح لاختيار أهل الشورى، إنما يكون عن طريق تعيينهم من قبل الحاكم، بعد مراعاته المؤهلات والصفات التي يجب توافرها في من يختارهم.

ويمكن الرد على هذا، بأن النقد الموجه أعلاه لأسلوب الانتخاب المباشر، يمكن أن يكون صحيحاً بالنسبة إلى غير المجتمع الإسلامي؛ وذلك لأن المجتمع الإسلامي يُفترض أن تسود فيه الأخلاق الفاضلة، التي تسيِّر كل المؤمنين على حدّ سواء، سواء في حياتهم الخاصة أو العامة، بحيث تمنع كلاً منهم من السلوك سلوكاً غير سويّ. فضلاً عن أنه من الصعب على الإمام أو الحاكم، معرفة جميع الأشخاص الذين يتمتعون بمزايا رفيعة وسجايا حميدة، تؤهلهم أكثر من غيرهم، لكي يكونوا أعضاء في مجلس الشورى، وذلك نظراً لاتساع رقعة المجتمعات المعاصرة وكثرة سكانها. ناهيك عن أن عيوب الانتخاب المباشر، تبقى على الأقل ـ برأي البعض ـ أقل من هذا الأسلوب في الاختيار أو الانتقاء، الذي يُخاف فيه تعسف الحاكم بالاختيار(٢).

---

(١) انظر، أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه، ص ٢٩٠. ومحمد أسد، منهاج الإسلام في الحكم، ص ٩٠.
(٢) محمد رأفت عثمان، رياسة الدولة في الفقه الإسلامي، ص ٣٦١.

ج ـ اختيار أهل الشورى عن طريق التدرج الطبيعي للفرد (المكانة الاجتماعية للفرد)

وهذا الرأي يعني أن الأشخاص الأكثر كفاءة من غيرهم في المجتمع الإسلامي، هم الذين يحتلون طبيعياً، المكانة العليا في نفوس الناس، بحيث يتم الانتخاب الطبيعي لأهل الشورى، تلقائياً، بدون ما حاجة إلى اللجوء إلى طريق الانتخاب المباشر، الذي لو طُبِّق، فإن هؤلاء، ـ أي الذين يحتلون مكانة عالية في نفوس الناس ـ، سيفوزون حتماً بثقة الأمة، نظراً لمكانتهم. وهذا كله استناداً إلى قول الله تعالى:

﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾[1].

﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾[2].

﴿قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾[3].

مع الإشارة إلى أن التاريخ الإسلامي الأول، يشير إلى سيادة هذا المبدأ في اختيار أهل الشورى، وتعيين الإمام، والحكام، والقضاة... إلخ[4].

ويرد على هذا الرأي، بأنه إذا كان طريق الاختيار الطبيعي، هو الأسلوب الذي ساد زمن الإسلام الأول، ومنه انبثق «أهل الشورى»، أو «أولو الأمر»، أو «أهل الحل والعقد»، فإنه لا يتناسب اليوم والمجتمعات المعاصرة، التي بلغت من الحضارة والتعقيد والاتساع والنمو، ما استلزم فيه اللجوء إلى أساليب جديدة في الحكم، مناسبة لها، منها: الانتخاب المباشر.

د ـ اختيار أهل الشورى عن طريق الجمع بين الأسلوب الانتخابي المباشر والتعيين

وهذا الرأي يتمثل في تكوين مجلسين: مجلس شورى، **أول**، يختاره الشعب مباشرة. ومجلس آخر، **ثان**، من ذوي الخلق الكريم، والخبرة، والإختصاص في الحقول المختلفة، ولا سيما التشريعية (اختلف في عدد أعضائه بين العلماء)، يقوم بتعيينه الإمام أو الحاكم؛ وتكون وظيفته محدّدة الإختصاص، وقراراته التي تؤخذ بالأكثرية، ملزمة للمجلس الأول، وذلك على غرار ما هو حاصل أو متبع اليوم، في كثير من البلدان ذات الأنظمة الديموقراطية، كجمهورية مصر العربية، والمملكة المتحدة، والولايات المتحدة الأمريكية... إلخ[5].

ورأينا نحن الذي ندعو إليه، ونؤكد عليه، هو أن يكون اختيار نواب الأمة ورئيسها، من قبل الأمة كلها، على غرار ما هو حاصل في الديموقراطيات الغربية المعاصرة، علماً أنه لا شيء في الإسلام يمنع من ذلك على الإطلاق.

---

(١) سورة الحجرات، آية: ١٣.

(٢) سورة المجادلة، آية: ١١.

(٣) سورة الزمر، آية: ٩.

(٤) انظر، مصطفى كمال وصفي، المشروعية في النظام الإسلامي، ص ٦٣ ـ ٦٦.

(٥) انظر، القطب محمد القطب، الإسلام وحقوق الإنسان، ص ٦٣٥. و يوسف القرضاوي، الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا، ص ٧٧ ـ ٧٨.

المصادر والمراجع

أولاً - في التفسير:

١ - ابن جرير الطبري (أبو جعفر محمد)، جامع البيان في تفسير القرآن، بيروت، دار المعرفة، ١٩٨٠م.

٢ - ابن كثير (الحافظ)، عمدة التفسير، تحقيق محمود محمد شاكر، مصر، دار المعارف، ١٩٥٧م.

٣ - ابن عباس (عبدالله)، تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٢م.

٤ - ابن الجوزي (أبو الفرج عبد الرحمن)، زاد المسير في علم التفسير، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٩٦٤م.

٥ - الزمخشري (جار الله محمود بن عمر)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجه التأويل، بيروت، الدار العالمية، (د.ت).

٦ - الطبرسي (أبو علي بن حسن)، مجمع البيان في تفسير القرآن، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٥٥م.

٧ - عبده (محمد) ورضا (محمد رشيد)، تفسير القرآن الكريم (تفسير المنار)، ط ٤، مصر، مكتبة القاهرة، ١٩٦٠م.

٨ - علي (أسعد أحمد)، تفسير القرآن المرتب، ط ١، دمشق، دار السؤال؛ للطباعة والنشر، ١٩٧٧م.

٩ - مغنية (محمد جواد)، التفسير الكاشف، ط ٣، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٦٨م.

١٠ - المراغي (أحمد مصطفى)، تفسير المراغي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (د.ت).

ثانياً: في الفقه الإسلامي وأصوله:

١ - ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، بيروت، دار المعرفة، ١٩٨١م.

٢ - ابن حزم (أبو محمد بن أحمد بن سعيد)، الإحكام في أصول الأحكام، مصر، ١٩٧٠م.

٣ - أبو زهرة (محمد)، موسوعة الفقه الإسلامي، مصر، ١٩٦٧م.

٤ - بنعبد الله (عبد العزيز)، معلمة الفقه المالكي، ط ١، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٣م.

٥ - خلاف (عبد الوهاب)، علم أصول الفقه، ط ٩، بيروت، دار القلم؛ ١٩٧٠م.

٦ - خلاف (عبد الوهاب)، مصادر التشريع فيما لا نص فيه، القاهرة، دار الكتاب العربي، (د.ت).

٧ - الزحيلي (وهبة)، نظرية الضرورة الشرعية، ط ٣، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٢م.

٨ ـ السباعي (مصطفى)، **السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، ط ٣، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٩٨٢م.
٩ ـ العلايلي (عبدالله)، **أين الخطأ**، ط ١، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧٨م.
١٠ ـ الغزالي (أبو حامد)، **المستصفى من علم الأصول**، القاهرة، المطبعة الأميرية، ١٣٢٤ هـ؛ وطبعة بيروت، دار إحياء التراث العربي، (د.ت).
١١ ـ فضل الله (مهدي)، **الاجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٧ م.
١٢ ـ الماوردي (أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري)، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، مصر، المكتبة التوفيقية، (د.ت).
١٣ ـ المقدسي (ابن قدامة)، **روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه**، ط ١، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٨١م.

ثالثاً ـ في التاريخ الإسلامي:

١ ـ ابن جرير الطبري (أبو جعفر محمد)، **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مصر، دار المعارف، ١٩٦٢م.
٢ ـ ابن الأثير (عماد الدين)، **الكامل في التاريخ**، بيروت، دار صادر، ١٩٦٥م.
٣ ـ ابن كثير (إسماعيل)، **البداية والنهاية**، ط ١، بيروت، دار صادر، ١٩٥٧؛ وط: لَيْدَن؛ ١٣٢٢ هـ.
٤ ـ ابن قتيبة (أبو محمد عبدالله بن مسلم)، **تاريخ الخلفاء أو الإمامة والسياسة**، ط ٣، بيروت، مؤسسة الوفاء، ١٩٨١م.
٥ ـ ابن الجوزي (جمال الدين أبو الفرج)، **تاريخ عمر بن الخطاب أول حاكم ديمقراطي في الإسلام**، القاهرة، (د.ت).
٦ ـ حسين (طه)، **الفتنة الكبرى**، ط ١، مصر، دار المعارف، ١٩٥٩م.
٧ ـ حسين (طه)، **الشيخان**، ط ٥، مصر، دار المعارف، (د.ت).
٨ ـ الشهرستاني (محمد بن عبد الكريم أحمد)، **الملل والنحل**، تحقيق محمد سيد كيلاني، مصر، البابي الحلبي، ١٩٦٧م.
٩ ـ طلس (محمد أسعد)، **تاريخ العرب**، ط ٣، بيروت، دار الأندلس، ١٩٨٣م.
١٠ ـ المسعودي (علي بن الحسين بن علي)، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ط ٥، بيروت، دار الأندلس، ١٩٨٣م.

رابعاً ـ في الدراسات الإسلامية:

١ ـ أمين (عثمان)، **محمد عبده: رائد الفكر المصري المعاصر**، القاهرة، ١٩٦٠م.
٢ ـ أحمد (عبد العاطي محمد)، **الفكر السياسي للإمام محمد عبده**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٨م.
٣ ـ أبو زهرة (محمد)، **المجتمع الإنساني في ظل الإسلام**، بيروت، دار الفكر، (د.ت).
٤ ـ أبو ريان (محمد علي)، **صرخة جمال الدين الأفغاني**، القاهرة، ١٩٥٩م.
٥ ـ الأفغاني (جمال الدين)، **الرد على الدهريين ورفض مبادئهم**، ط ٢، مصر، ١٩٥٥م.
٦ ـ الأفغاني (جمال الدين)، **الأعمال الكاملة**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ط ١، القاهرة، ١٩٦٨م.

٧ - الأنصاري (عبد الحميد إسماعيل)، **الشورى وأثرها في الديموقراطية**، ط ٢، صيدا، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، (د.ت).
٨ - بابللي (محمود)، **الشورى في الإسلام**، بيروت، دار الارشاد، ١٩٦٨م.
٩ - البنا (حسن)، **مجموعة رسائل حسن البنا**، بيروت، مؤسسة الرسالة، (د.ت).
١٠ - خالد (خالد محمد)، **من هنا نبدأ**، القاهرة، دار النيل للطباعة، ١٩٥٠م.
١١ - الخالق (عبد الرحمن عبد)، **الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي**، الكويت، دار السلفية، ١٩٧٥م.
١٢ - الرازق (علي عبد)، **الإسلام وأصول الحكم**، دراسة ووثائق محمد عمارة، ط ١، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢م.
١٣ - الزهراني (محمد حسن)، **نظرات في تعدد الزواج**، ط ٣، الرياض، مكتبة التوبة، ١٩٩٣م.
١٤ - شلتوت (محمود)، **الإسلام: عقيدة وشريعة**، ط ٤، مصر، دار الشروق، ١٩٦٨م.
١٥ - الطهطاوي(رفاعة)، **الأعمال الكاملة**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣ م.
١٦ - عبده (محمد)، **الإسلام دين العلم والمدنية**، القاهرة، دار الهلال، (د.ت).
١٧ - عبده (محمد)، **الإسلام والرد على منتقديه**، القاهرة، مطبعة التوفيق الأدبية، ١٣٤٣هـ.
١٨ - عبده (محمد)، **رسالة التوحيد**، مصر، ١٩٦٥م.
١٩ - عبده (محمد)، **الأعمال الكاملة**، دارسة وتحقيق محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣ م.
٢٠ - عبده (محمد)، **شرح نهج البلاغة**، بيروت، دار التعارف، ١٩٨٢م.
٢١ - العقاد (عباس محمود)، **محمد عبده**، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، (د.ت).
٢٢ - العقاد (عباس محمود)، **الديمقراطية في الإسلام**، ط ٢، مصر، دار الكتاب العربي، ١٩٦٢م.
٢٣ - العدوي (إبراهيم)، **رشيد رضا: الإمام المجاهد**، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، (د.ت).
٢٤ - عبد الحميد (محسن)، **جمال الدين الأفغاني: المصلح المفترى عليه**، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣م.
٢٥ - فخري (ماجد)، **دراسات في الفكر العربي**، ط ٢، بيروت، دار النهار للنشر، ١٩٧٧م.
٢٦ - قطب (سيد)، **الإسلام ومشكلات الحضارة**، ١٩٦٨م. (د.ن).
٢٧ - قطب (سيد)، **نحو مجتمع إسلامي**، الأردن، ١٩٦٩م. (د.ن).
٢٨ - قطب (سيد)، **المستقبل لهذا الدين**، القاهرة، ١٩٦٥م. (د.ن).
٢٩ - قطب (سيد)، **معالم في الطريق**، القاهرة، ١٩٦٨م. (د.ن).
٣٠ - القاسمي (ظافر)، **نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي**، بيروت، دار النفائس، ١٩٧٤م.
٣١ - القاسمي (ظافر)، **جمال الدين القاسمي**، دمشق، مكتبة أطلس، ١٩٦٥م.
٣٢ - الكواكبي (عبد الرحمن)، **أم القرى**، ط ١، بيروت، مؤسسة ناصر للثقافة، ١٩٨١م.
٣٣ - موسى (محمد يوسف)، **نظام الحكم في الإسلام**، ط ٢، مصر، دار الكتاب العربي، ١٩٦٢م.

٣٤ ـ موسى (منير)، الفكر العربي في العصر الحديث، بيروت، دار الحقيقة، ١٩٧٣م.
٣٥ ـ متولي (عبد الحميد)، مبدأ الشورى في الإسلام، ط ٢، مصر، عالم الكتب، ١٩٧٢م.
٣٦ ـ محمود (زكي نجيب)، تجديد الفكر العربي، ط ٤، بيروت، دار الشروق، ١٩٧٨م.
٣٧ ـ المودودي (أبو الأعلى)، الخلافة والملك، تعريب أحمد إدريس، الكويت، دار القلم، ١٩٧٨م.
٣٨ ـ نبي (مالك بن)، شروط النهضة، ترجمة عمر مسقاوي وعبد الصبور شاهين، ط ٣، بيروت، دار الفكر، ١٩٦٩م.
٣٩ ـ النجار (حسين فوزي)، رفاعة الطهطاوي، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، (د.ت).

الفهرس

صدر للمؤلف

١ ـ بدايات التفلسف الإنساني ـ الفلسفة ظهرت في الشرق ـ، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٤م.
٢ ـ أصول كتابة البحث وقواعد التحقيق، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٣م.
٣ ـ مدخل إلى علم المنطق ـ المنطق التقليدي ـ، ط ٤، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٠م.
٤ ـ الاجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٧م.
٥ ـ فلسفة ديكارت ومنهجه ـ نظرة تحليلية ونقدية ـ، ط ٢، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٧م.
٦ ـ الشورى ـ طبيعة الحاكمية في الإسلام ـ، بيروت، دار الأندلس، ١٩٨٤م (نافد).
٧ ـ آراء نقدية في مشكلات الدين والفلسفة والمنطق، بيروت، دار الأندلس، ١٩٨١م (نافد).
٨ ـ وهم الحب والعمر، بيروت، دار إقرأ، ١٩٨٣م (نافد).
٩ ـ من أعلام الفكر الفلسفي الإسلامي، بيروت، الدار العالمية، ١٩٨٢م (نافد).
١٠ ـ من وحي الحسين، إلتزام وثورة، بيروت، مؤسسة الكتاب، ١٩٨٠م (نافد).
١١ ـ مع سيد قطب في فكره السياسي والديني، ط ٢، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٧٩م (نافد).

تصميم الغلاف مستوحى من لوحة للفنان التونسي رجا المهداوي

مطبعة دار الكتب ساحة رياض الصلح بناية اللعازارية تلفون: ٦٤٥٠٣٩ (٠١)

١٠٠٠/٩٥/١٢٠٠